ع ١٨٠

شرح مسلم الثبوت

V. 1

PRESERVATIVES LEATHER
APPLIED
On 28/7/78

فواتح الرحموت

۵۷۳

شرح مسلم الثبوت
از ملا نظام الدین

قلت وانت اصدق القائلين اجيب دعوة الداع اذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون وفقنا
لدعوة حضور بالك في الجلسة الملكوتية وقياده في حل ما امر به وكله من وصاياك اللهم بخضوع
قلب خاشع بقصر النظر عليه لا وصول الى طامع اللهم اعطنا محبته واتنا مودته واجعلنا
في زمرة عبيده ومرعنا في لواء اقدام محبته واجب دعوة الداع الذي دعاك واجعل خاتمه
محياه موشحة بوشاح رضائه ورضاك وهي لنا من امرنا في اولانا واخرانا وحيوتنا ومماتنا
خير اتصل به ذكرك اللهم ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته
على الذين من قبلنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولانا فانصرنا
على القوم الكافرين بسمك وبمن نبيك حبيبك صفيك خليلك رسولك الامي العربي
الهاشمي محمد ان مدحت محمدا بمقالتي لكن مدحت مقالتي بمحمد امين امين اله العالمين
صلى الله عليه وسلم وعلى اله الطيبين الطاهرين عن الادناس البشرية منشرين
قد حرب اصباح الحق عن افاق ديادبهم الحلاء والكسبة وتجرب رمائم الاعشاق في
وجه الغير بحسن طبائعهم النبوية واستشرقت الافلاك بخوذاتهم العلية واستناسد كافل
المظالم بعد التهم البهية نورق اشجار الصراط المستقيم وسابقت ايادي الكفر المستطيل والنجم
سقوق الاسلام المحترم وعلى اصحابه الذين هم ورثة الانبياء وصعدة منابر الاصفياء
والاولياء اخيائم تروح الايمان وختموا على قلوبهم بالايقان وانطفوا بكتم الجهل وبارزوا بالجهل
وسابقوا الطعن الذين الحقيقة واستبقوا المحافظا نور الهدى العلى وبذلوا ارواحهم واموالهم
في احياء سنن رسول الله ولناهز ابا اقامة شعائر الله حتى حكمت السنة الشريفة بانطماس
اثار الحق المبين بما يرضاه وهف حافظ العلى من احكام شرائع المصطفى وبعد فقد تباحث الملل
القديمة والحديثة وتجاهرت بان تلالؤ السر اثر وحده التبصائر بالاصباح بمصابيح العلوم

22 DEC. 04
IMPERIAL LIBRARY

الزواهر والتطبع بطابع سر الاعمال والمعارف النواضر وان الانسان الذي تميز عن سائر الحيوان
بحوزه مهامه الكمال واشرف الخصال لا يكتسب سابقات لآلى فلك المنير الازهر لا رتضاع من
اخاليل العمل المبرور والعلم المنير واشارات الرموز الربانية والنواميس الالهية الى ان غرس
اشجار السعادة العلية لا تثمر الا في هذه الحيوة الدنيا ولا يصلح ارض من الارضين الا اراضي
تلك المعارف بما لطف السريرة العلمي والعمل بما اوحيه او حيه والانتهاء عما نهيه فمن اثر
فقد اعد له للرحلة زادا وزاده تعالى في الاخرى حسنا ولديه ازديادا فاما من ثقلت موازينه
فهو في عيشة راضية ومن نكس راسه عنه فقد خسر خسرانا مبينا واما من خفت موازينه
فامه هاوية وما ادراك ما هيه نار حامية فعلى كل من الخلان ان يبذلوا الطاقة في اكتساب
تلك السعادة الاسنى وان يجهد وافيه ما نسى وهل يستوي الذين يعلمون والذين لا
يعلمون ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم اجر غير ممنون ثم ان الشريعة الحقة عامة لجميع الناس
من الخواص والعوام والعرب والعجم ولغة العرب اذ هي اشرف اللغات نزلت الايات العالية
بها بتيقن ومن الناس من هو قاصر عن الانتفاع بما فيها ومنهم من وصلوا ظاهرها دون خفيها
وان منها ما هي محكمات متشابهات يعلمها اكثر الناس اللهم الا من برع بعض لسان العرب العاس
منها ما هو في غشاوة لا يدركه الا اولو الفهم والعقد القوي والذهن السني فوضعوا لذلك ضوابط
وقوانين ودونوا الاسفار والدفاتر الزدان ليهتدى بها الا كنه ما يلحظ الموخر لحاظها ورموز
سنائر الفاظه ومنها قواعد علم اصول الفقه تسمية امثل انسان ثم الاصل والفضل ووسائل الكلام
الجليل ادق الفنون واوثق المتون لا تبرح رفاقه الا من اشرب ادبية ماء المعقول
والمنقول ولا برح ساحته الا من اكتحل عينيه بالكحل العيني ومنها مسئول اشياح الفروع وثبات
الاصول الكارعة لا تثمر الا الثمرات البالغة لا يتبع الا ماء الحيوة ولا تمتنع من تلقائه الا اشياح النعيم والهدى

والهداة والدعاة الى دار السلام الرضوان لاتيهيا وسائل الدعوة الا بالاعتبار دبد باوة
الحصان وقد بلوح آثار الانجاب فمن لم يرزق منه نصيبا فقد حرم عن الوجه قطوف نى
لمن وقع العنان عن الهوى فهو مهدم روعه بذلك الادب وليها بـ او شدة صفاته و
دقة مسالكه وغموضه معاهده ومعالكه سماه الفحول بعلم الرجال ومن شد حفايته بر بسبيه المبنى
فقدم حرم ختم الرجال ومن القدم الى هذا الآن كان قد انطفت نيران مصابيحه وانغلقت
ابواب الشقاق وقوائمه وانعقدت آثار معالمه والضحى والليل اذا سجى وانه لقسم لو تعلمون
عظيم لقد تقاعدت هممهم عن ربط اصوله بفروعه وكيفوا عن ان تعتشره ونسبوا نصه جعد
الشيوع وفطر وقنعوا الاصول لمحه ومع ذلك يقتضى ان يدمت لوع ولوكره القاعدون ولا يهدم
جدران المجتهدين ولا يترك عرو علا الساهرة مغبرة الوجوه بل نشر الشباب الخضراء ذوات
الانوار الحمراء والنجوم ذوات المقوة موذن كثير البنا وسينا ذلك الفن الشريف حتى كسوا
اسناحه ونحوا على كهو العصر وذف فالقوا الزبر العتيق والصحف الرفيعة الرفيقة واودعوا فيها المطالب
العالية من ماخذ ووضعوا الحبايا الدقائق التى حصلوها بايدى العقل وارسل عنان البراع الى
الاطالة لا الى الطول بالغ فان اختيار محاسنها مما يعجز عنه مناطق التحرير السابع ومنها كتاب
المسلم الذى لا يحوم حوله كتاب ولا ينسج على منواله نبات التأليف وكل من رزق فهما
وصلح لو عليه فاقل فهو اليوم مقداره خمسون عاما فهو اليوم مقداره خمسون الف سنة قد اخرج
من البحر اللآلى ونور السراج فى دياجير الليالى من البداية لنهايته هدايته وتحقيق وكشف الاسرار
الغوامض والتدقيق منار للانوار فرقان الحق المبين ببديع الاسلوب تحرير المطلوب
المستبين مختصر الالفاظ ومنتهى المعانى محصول الاصول احكام المبانى محكم الامانى
مفتاح الهدى تنوير المقاصد الفصول تنقيح للاظهر فى الكتب وتوضيح لما لم يصل اليه الركب من القلم

حقوق
الطلب وتلويح الى ما يختص به خاطر مصنفه كثر عظيم لمكانه لعلمه مولف نعم سلك مسلك النقاد الجياد
من عند نفسه فما عذرنا وهذا العبد عبد الله بن عبده الملقب بالقطب من عنده المتوسل لحيلة
المتين الراجي لالتفاته عليه باليقين الداعي لقلب طالع ودرع خاص من الله تعالى التوفيق
وان لا يزل قدمه في سواء الطريق وان يهديه الى ان ينوره بارادة جماله الجميل وان
يفيض عليه انوار رضاه ورضا الجليل وان يصلح خاتمة امره ويجعله من المحشورين في القيامة
الكبرى في الامة الوسط علوا كبيرا نظام الدين محمد السهالي مولدا والانصاري محتدا القدما
قد قضى بعض الوطر من الفن المشار اليه قبيل برهة من الزمان محمهو فيه وعرج على فاطلع على
بعض مكتوباته وعثر على شيء من رموزاته مع اعتراف بقصر الباع وان قناعه من سقط المتاع
تصدى للشرح فيما سلف ولقد وداراه مما فار من شرف ليكون الاوقات مشغولا
بالاشغال اللائقة ويكون الاركان والجنان مقيدة بالاعمال الفائقة ويكون ان يسرده ودعي
لان يهديه من يطلع على ما فيه من السقيم ويزيل بلسمه في الدلائل من العقم فان الكتاب
كالمثل السائر في سرعة السير والسبيل فتيسير الاهتداء الله لكل من حاول السبيل وليس من اعتلى
ذروة سنام التحقيق هو الحليق بل فوق كل ذي علم عليم وكل امر بالاع حكم الحكيم وترى
جل اهل العدالة الماسحي وجوههم رغام اقدام مسعدين بسعادة اقتفاء اثار انبياء الله
لاحت عليهم اثار تجوز الرحمة وان لم يبلغوا اوج التعصب ولكنهم بعدوا عن المظلمة فوق مناصب
الشكورة وسكن اعصار الجفاء بقدر الطاقة الموفورة حتى تجلى كالطائر في التصعيد في
والمسطورة في المنصاب الاشراف وانكشف اليه كالشمس المنيرة واقمرت الليالي
المظلمة شعر وكم مشكلات حكى السهى خفاء فصرن بكشفه شموسا وما اقتصرت على
حل الالفاظ كما هو سنة بعض السابقين بل حقق توضيح الالغاز المسائل المفخمة بما لا يتلى عليه

نمت علیه اهل النهی بالاطراء والاذکار واشرت الی ما جری سفینة قلمه الی غیر ساحل فنزلت
وراجعت المقامات لحل الطائل فثبت بحمد الله کثیر اعظمها وقاموسا عمیقا فیه الجواهر
والدرر وسفرا کبیرا اقتنائه لیستغنی الانفس من النفس المرغوب واعذب القرو ولکن اذ قد کثر
الکلام حتی حکی التوراة وقصرت الطبائع عن التحمل من کل جهات وهبت الغیر من
الاضطرابات علی المعیشة وتشتت حوائط العیش توقف من غیر وصول الی الخاتمة و
نسج علیه عناکب العقول فطرحت الاوراق فی زوایا التقسیم فازدحم الاصحاب طالبین اتمام
مفهوم حسن اعتناء فقلت لهم ان اضربوا عن الخطب صفحا واعذروا لی لما رایت النسخة
حاملین بیضاء الامن والامان والنفس فی هذا الزمان واضطرار اوراق الفراغة عن الفوارح
وتاثیر الربیع بادائه سد انشاح دائرة المعاش واحتیاج سلطان العلائق فثبت
الامر علی ما شاء الله ودفع الاشغال الی ما سواه ثم بعد حین استقرت الاراء علی شرحه ثانیا
بالایجاز والقصر علی تبیین المجمل وترجمة العبارات فی مقام الاختفاء لئلا یکون کبیرة علی من
طلب النقل فکیف من له همة علیا فاجبتهم سائلا متضرعا الی الله قاطع النظر عما سواه وشرعت
فیه حامدا لله تعالی کما تحمده الاداة وعزمت علی ان ازید سوی الممتزج ما یحتاج الیه ولا اضیف
الزیادات من الخارج الا ما یتوقف علیه الفهم الا ما یتعلق بالنقص والابرام وایراد دلائل الاحکام
وسمیته بفوائد عظمی ربنا اجعله کاسمه اعلی وهو اسم مع علو مقامه وسمو مسماه موافق لجهة الانتساب
الی السنة هجرة سید المرسلین فهو فی اعلی درجة اللهم وفقنی بما اهوی وارزقنی الاطلاع عما
لما تحب وترضاه وتمم فی امری ولیس الا ایاک نستعین انت مجیب دعوة السائل المضطر فی الظلم
اللهم انت وعدت باستجابة الدعوات وانک لا تخلف المیعاد اجبنی یا الهی یا الهی یا الهی اللهم
ایاک الا ایاک ولا اتکلان الا علیک فانت المولی وانت الوکیل وانت الفیاض وانت الجلیل

١

وها انا افيض في شرح الكتاب مستعينا بالله الوهاب فاقول ان المصنف بعدما تيمن بالتسمية فقال بسم الله
الرحمن الرحيم ابتداء الكلام بالتحميد فقال الحمد لله الذي نزل الآيات اي التنزيل اشعار ابان نزول
الحق المبين وقع نجما نجما على حسب ما تقتضيه الحال وآل اليه المآل والآية اصلها اوية بالفتح العلامة
والكلام التام من القرآن العظيم سمي بها لانه العلامة للحق المبين وارسل البينات جمع بينة
من البيان وهو الظهور يعني ارسل العلامات الثلاث التي لا تشوبه ريبة بينات قطع الدين وطبع
اليقين التطبيع املاء القربة والتطبع مطاوعه منه يا ربنا لك الحقيقة حقا وكل مجاز فان الكل هالك
سوى وجهه الكريم فذاته تعالى حق ثابت في نفسه فله الحقيقة التي لا يطوف خيال البوار وكل سواه
مجاز غير ثابت في نفسه وانما له التحصل والتقرر من تلقاء ذاته المقدسة فهو في نفسه قد وهم وكيف يا ربنا لك الامر
فانت الآمر والكل مامور حقيقة وكل من سواك مجاز للامور فالامر يتنزل منك تعاليت ويتحول على
من سواك اعلى احبابه الذي بيدك نواصي المقاصد مفوضة اليك لا الى غيرك جمع عنان بالكسر والنواصي بالنون
والصاد المهملة جمع ناصية فانت المستعان وعليك التكلان هو اسم التوكل الذي هو الاعتماد
على الغير والصلوة والسلام على سيدنا محمد المتمم للحكم بالطريق الامم بفتحتين الوسط من الطريق والقر
والمبعوث بجوامع الكلم الى افهام الامم يحتمل ان يكون مصدرا مضافا الى المفعول ويحتمل ان
يكون جمع فهم وهو الحس والامم بضم الاول وفتح الثاني جمع امة بمعنى القوم ويحتمل ان يكون جمعها
بمعنى الدين والشريعة وصرف المفهم على الثاني والمفهم على الاول للدلالة على العموم وعلى آله واصحابه الذين هم
ادلة العقول سيما الاربعة الاصول الخلفاء الراشدين رضوان ويحتمل ان يكون اشارة الى اهل بيته صلى
الله عليه وسلم وهم امير المؤمنين علي وابناه الحسنان وامهما بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاطمة الزهراء صلوات الله تعالى على نبينا وعليهم اما بعد فيقول الشكور الاحسن الشاكر مكان
الشكر كما لا يخفى ولكن نظرا الى حقيقة المعنى الفقير محب الله بن عبد الشكور ثابت في التاسع عشر بعد المائة

بعد الماتين والالف من السنة الهجرية المقدسة بلغو الله تعالى من التبليغ الى ذروة الكمال الذروة
بضم الذال المعجمة وكسرها العالي من كل شيء وعالي الجبل ورقاه عن حضيض النقال الى قلة الكمال الحضيض
بالحاء المهملة والضادين المعجمتين بينهما ياء مثناة السافل من جبل الارض والنقال مصدر كالقول والقلة
بضم القاف وتشديد اللام راس الجبل والعالي من كل شيء ان السعادة باستكمال النفس وكمالها
وذلك بالتحقق ثم تحقيقه اى مرتبة على تقيين والتحلي بالاعمال والخصال وكمالها اى التحقق
والتحلي بالتفقه وهو التعلم بنفسه في الدين الطريقة الحقة والتبحر يقال تبحر في العلم اذا تعمق بمواقف الحق
والتقيين بالاوامر على التقوى والسلوك في هذا الوادي وهو النهر واريد ههنا الطريق مطلقا انما تيلى بتحصيل المبادي
ومنها علم اصول الاحكام الفقهية فهو من اجل علوم الاسلام لكونه ذريعة الى تحصيل السعادة والتوصيف
على طريق المدح والا فالاجل انما هو علم التوحيد والصفات ثم الفقه الف في هذا خطب جميع
خطب بضم الخاء المعجمة والطاء المهملة وصنف في قواعده كتب وكنت صرفت بعض عمري على تحصيل
مطالبه ووكلت نظري على تحقيق مآربه التوكيل توقيف الامر على الغير والارب بفتحتين العلم
يشتاق ارتب به اذا اصاب يصير الى مطالبه فلم يحتجب عني حقيقة حقيقة ولم يخف على دقيقة فما طلبت
على الغير والارب بفتحتين الحاجة بالواضحات ثم لا وما غطيتم اردت الا حرر فيه مسموا بالكسر الدفتر واقتيا
بمسائل الفن ودقائقه وكتابا كافيا للمنتهي الذي يحتاج الى الفروع اصولا والى المشتبه معقولا لعل ان كتابه
جامع للمبادي العقلية والنقلية وغيره وان كان كذلك لكن ليس بهذه المثابة ويحتوي على طريقي
الحنفية والشافعية تعالى حتى الدار ومحتوانا احاط بها واحتوى عليه وتقرير خص الكلام بذكر جامع ان
الكتاب يحتوي طريق غيرهما ايضا لان معظم الخلافيات فيهما ذكر في الكتب الحنفية مع ان الا احتوى عليهما
احتوى على غيرهما لان اكثره موافق لمذهب الطريقين وفيه تعريض على تلك الكتب لانها لم يحوها
احتوى الكتاب ولا يميل لا يعرض ميلا ما فقليلا عن الواقع فما ظنك بالميل الكثير بل كل ما فيه مشتبك مع الثبوت

في المواقع فجاء الكتاب بفضل الله وتوفيقه كما ترى من فضله وحسنه وصفائه وبهائه ثم فصل المجمل
فقال معدن كنوز العلوم الاصولية ودقائقها وتحقيقها كما ينبغي ام البحر الذي يخرج فيه كل الثمين من
اللآلي والجواهر مع تلك الكثرة فما منقطع معنى بل بل سحر لا مين فان امثاله مفقودة والاشياء
تعرف بالامثال وسميته بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطرح والجرح وجعله سببا للسرور والفرح ثم بالهمني
مالك الملكوت اسم من الملك ان تاريخه مسلم الثبوت اي التاسع والمائة بعد الالف
من السنين الهجرية المقدسة كهجرة رسول الله صلعم وفيه اشعار بان الخطبة الجارية الاولى حرف تنبيه
الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة والشروع وفيه اشارة الى ان المقدمة بمعنى ما يفيد البصيرة
لا ظاهر ما يفهم من عبارات القوم من انها ما يتوقف عليه الشروع في العلم فهي مقدمة
الكتاب ووجهه ظاهر ومقالات ثلث في المبادي الكلامية والاحكامية واللغوية
واصول اربعة في المقاصد الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وسنذكر وجه الحصر فيما هو
ماله وعليه وخاتمة في الاجتهاد ونحوه من التقليد وما يتعلق به اما المقدمة ففي حد اصول الفقه اي
في تعريفه الجامع المانع وفيه اشارة الى ان اللقب ايضا هو مع الاضافة وموضوعه وفائدته ووجه
مقدميته هذه الامور ظاهرة واصول الفقه له معنى لغوي واصطلاحي واللغوي مشتمل على
ثلث معان معنى المضاف ومعنى المضاف اليه والاضافة فاشار اليها بقوله اما حده مضافا فا
لاصل لغة ما يبتنى عليه غيره هذا هو معنى المضاف وانما معنى الجمع فظاهر وتفسير مفرده فيه اذ معنى
الجمع ظاهر بالوضع النوعي لكل احد ولا سيما ان الحقيقة هو الابتناء على البناء فهو مخصوص
بالجسمانيات والدور ونحوها ولا يشتمل اصل الشجر واصل الحكم فالمراد هاهنا الاستناد
فالمعنى ان الاصل ما يتوقف عليه شيء مثل توقف البناء على اصله وهو ان يكون الموقوف عليه
مادة متهيأة لحصوله بحيث يظن العامي ان الفرع كان مندمجا فيه فانتقل او هو قائم

قد وهبت هذا الكتاب انا العبد ... محمد رحيم المولوي ... ابنه من اولادنا احمد ... هذا الكتاب عفو ما كان لانه ... الف
کواه شد ... عبد الکریم
کواه شد ... محمد ...

اذ هو قائم علته فلا ينتقض بالفاعل ونحوه وكثيرا ما يفسر الالفاظ بالتفاسير العامة فيحتج لاضافة اصلاح الماده اصطلاحا فالاصل الراجح نحو الحقيقة هي الاصل بالنسبة الى المجاز والمستصحب يقال تعارض الاصل والظاهر والقاعدة يقال اصول النحو الفاعل مرفوع ونحوه وان نقل اصلا الى قاعدة وهي قضية كلية كلية موجبة وهو الاشهر والاليق التعميم للسالبة والدليل وهو المرشد ظاهر العبارة ان الاصل منقول الى هذه المعاني والذي يشير الكلمات الاخر ولا دليل عليه بل الظاهر ان الاطلاقات مجازية فهو مجاز عرفي ولهذا سمي من ان التجوز اولى من النقل يؤيده ايضا وانما قلنا ما قلنا لظهور ان هذه المعاني لا تفهم الا بالقرائن وهو من علائم المجاز ثم اعلم ان هذا اللفظ منقول الى المعنى اللقبي فالمنقول عنه باي معنى يقبل الاول لان هذه الضوابط مما يبتنى عليه الفقه فهذا من قبيل تسمية الشيء الخاص بالعام فان نفس الكتاب ايضا من اصوله ويرجح هذا الوجه فان المصير الى جعل المنقول عنه المعاني الاخر يؤدي الى النقل مرتين وهو خلاف الاصل ويحتمل الثاني والثالث مع ركاكة مستبشعة وقيل في المحكم الرابع وهو القاعدة وقيل فيه ايضا الخامس وهو الدليل وهو المختار عند جماعة ومنهم المص فاورد بيانا مرجحا له مع اشارة الى رد التوجيه الذي وقع في المحكم اولا والى غيره فقال كما قيد في شرح المختصر انه اذا اضيف لفظ الاصل الى العلم كالفقه ههنا فالمراد دليله فالمراد من الاصول المضاف الى الفقه الذي هو علم من العلوم الادلة لانه وان جاء لمعان فالاضافة مرجحة لمعنى الدليل على ما قيد فمن حمل الاصول على القاعدة بل على القواعد فقد غفل عن هذا الاصل على ان قواعد العلم مسائله فلو حمل الاصول على القواعد فمع ما فيه من فك العقول يلزم ان يكون قواعد الاصول قواعد الفقه وشناعته ظاهرة واعلم ان صاحب المحكم الراسخ في العلم

حمل على القواعد فان كان المص معرضا عليه فلم تعرض بحمد لانه من الظاهر الطليل بعد اعترض
على ذلك الحمل بتلك العلاوة قال انا لا نرى صحته واولوية والاقتصار بي امره
الصحة وان كان مرجوحا وصحته بتلك الصحة مما لا مرد له فان الاضافة للاختصاص واختصاص
القواعد الاصولية بالقواعد الفقهية انها مما يستنبط منها ومثل هذا الملحجى انت الله
تعالى عن المص كما قال في قوله تعالى كنا لحكمهم شاهدين ان الحكم مضاف الى غير المعمول
وحاصل ضميرهم داود وسليمان صلوات الله على نبينا وعليهم وطالبوا الحكم وقال
ان المختار المبتنى عليه الدليل وارادة القاعدة محتملة فتدبر ثم هذا العلم اى الاصول ادلة
اجمالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الدلائل التفصيلية على احكامها كقولنا الزكوة واجبة
لقوله تعالى واتوا الزكوة فان الامر للوجوب وحاصله ان الدليل التفصيلي هو المرشد المخصوص كمخصوصات
اياته تعالى لمسائل جزئية كالمسائل المستنبطة من تلك الايات مثلا والدليل الاجمالي ما لا تخص
خصوص مسئلة مسئلة مثاله ان الزكوة واجبة مسئلة فقهية واستنباطها من الاصول هكذا
ان الزكوة مامور بها لان قوله تعالى واتوا الزكوة امر بها وكل مامور به فهو واجب فالزكوة واجبة
فالدليل التفصيلي الذي هو قوله تعالى يحتاج في تطبيقه على حكمه الى المسئلة الاصولية القائلة
ان الامر للوجوب التي في قوة قولنا وكل مامور به فهو واجب فصغرى هذا الدليل
النظر في قوله تعالى وكبراه من الاصول فالاحتياج في التطبيق الى هذا العلم بان يجعل مسائله
كبرى او نحوها كما سنشرحه ان شاء الله تعالى فنسبته الى الفقه لنسبة احدى مقدمتي
البرهان من الصغرى او الكبرى الى المدعى وليس نسبته الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة
من الحكمة الالهية وغيرها كما وهم فان الدلائل التفصيلية لموادها وصورها من افراد موضوع مسائل
الاصول بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية وهي معقولات تعرض للمعقولات

للمعقولات التي في الذهن كالكلية مثلا فاذا قلنا النار الصرف بسيط وكل بسيط فشكله الكرة فلا يحتاج
تطبيق هذا الدليل الى المنطق الا في كيفية الاستنتاج منه المدعى هذا ضرب اول من الاول
وكل ضرب اول ينتج موجبة فهذا منتج للكلية فتمام الصغرى والكبرى اي مجموعهما من
افراد موضوع مسئلة الميزان وليست بجزء من البرهان بل نسبته الى سائر العلوم الى الفلسفة
بخلاف في الاصول فان الدلائل التفصيلية التي هي خصوصيات ايات الله تعالى وغيرها من
افراد الموضوع مسائله وتلك الدلائل كافلة لصغريات القياس بادنى نظر وهي كبريات
والضاان فتناهها خصوصية بالفقه ليست له بالنسبة الى سائر الفنون فبينهما بون
لا يقاس ولعل الفاضل هذا الكلام من المص تعريض على صاحب المحكم الفاضل حيث قال
ان التي النسبة وليس في موضوعه فان حاصل كلامه مد ظله الظليل الدليل عندنا هو الاصغر
فانه يعبر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب جزئي ومرجوا بان مصداق هذا التفسير هو
المفرد كما صرح ابن الحاجب رحمه الله تعالى في المبادي الكلامية عن قريب ويستفاد من كلام شمس الائمة
السرخسي ان الدليل هي الايات كاتوا الزكوة فانه المظهر للحكم وتلك الالة كلي فرد على
التقدير مجموع الصغرى والكبرى ليس من الدليل في شيء وانما الدليل اقيموا الزكوة واتوا الزكوة فالمسئلة
الاصولية انما تفيد كيفية دلالة هذا الدليل على المدعى فكما ان الدلائل المنصوبة على المسائل
الجزئية في الحكم افراد من موضوعات مسائل الميزان فيحصل من حمل الموضوع عليها صغرى
سهل الحصول والمسئلة الميزانية كبرى فيحصل من هذا الوضع ان ذلك الدليل مفض
الى هذا المطلوب فكذلك يجعل الدليل الاصولي كاقيموا الزكوة واتوا الزكوة من افراد موضوع الفن فيجعل
صغرى والمسئلة الاصولية كبرى فيحصل منه ان ذلك الدليل مفض الى هذا المطلوب فالحاصل ان
شرح للدلالة الدليل والحاصل ان بين الشرحين تفاوت فهذا هو المراد بشبه النسبة وهذا احق واما

حمل على القواعد فان كان المص معرضا عليه فلم تعرض بحيث لانه نظر الى التطليل بعد ما اعرض
على ذلك الحمل بتلك العلاوة قال انا لا نريد ترجيحه واولويته والا فصاحبي امره
الصحة وان كان مرجوحا وصحته تلك الصحة مما لا مرد له فان الاضافة للاختصاص واختصاص
القواعد الاصولية بالقواعد الفقهية انها مما يستنبط منها ومثل هذا المعنى يجيء ان شاء الله
تعالى عن المص كما قال في قوله تعالى كنا لحكمهم شاهدين ان الحكم مضاف الى غير المعمول
وحامل ضميرهم داود وسليمان صلوات الله على نبينا وعليهم وطالبوا الحكم وقال
ان المختار المبتنى عليه الدليل وارادة القاعدة محتملة فتدبر ثم هذا العلم اي الاصول ادلة
اجمالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الدلائل التفصيلية على احكامها كقولنا الزكوة واجبة
لقوله تعالى واتوا الزكوة فان الامر للوجوب وحاصله ان الدليل التفصيلي هو المرشد المخصوص كخصوصيات
اياته تعالى الى مسائل جزئية كالمسائل المستنبطة من تلك الايات مثلا والدليل الاجمالي ما لا [illegible]
خصوص مسئلة مسئلة مثاله ان الزكوة واجبة مسئلة فقهية واستنباطها من الاصول هكذا
ان الزكوة مامور بها لان قوله تعالى واتوا الزكوة امر بها وكل مامور به فهو واجب فالزكوة واجبة
فالدليل التفصيلي الذي هو قوله تعالى يحتاج في تطبيقه على حكمه الى المسئلة الاصولية القائلة
ان الامر للوجوب التي في قوة قولنا وكل ما امر به فهو واجب فصغرى هذا الدليل
النظر في قوله تعالى وكبراه من الاصول فالاحتياج في التطبيق الى هذا العلم بان يجعل مسائله
كبرى او نحوها كما ستشرحه ان شاء الله تعالى فنسبته الى الفقه لنسبة احدى مقدمتي
البرهان من الصغرى او الكبرى الى المدعى وليس نسبته الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة
من الحكمة الالهية وغيرها كما وهم فان الدلائل التفصيلية لموادها وصورها من افراد موضوع مسائل
الاصول بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية وهي معقولات تعرض للمعقولات

للمعقولات التي في الذهن كالكلية مثلا فاذا قلنا النار الصرفة بسيط وكل بسيط فشكله الكرة فلا يحتاج
تطبيق هذا الدليل الى المنطق الا في كيفية الاستنتاج منه المدعى هذا ضرب اول من الاول
وكل ضرب اول ينتج موجبة فهذا منتج للكلية فتمام الصغرى والكبرى اي مجموعهما من
افراد موضوع مسئلة الميزان وليت يحقق من البرهان الى النسبة الى سائر العلوم الى الفلسفة
بخلاف في الاصول فان الدلائل التفصيلية التي هي خصوصيات ايات الله تعالى وغيرها من
افراد الموضوع مسائله وتلك الدلائل كافلة لصغريات القياس بادنى النظر وهي كبريات
والقضايا فمنها خاله خصوصية بالفقه ليست له بالنسبة الى سائر الفنون فبينهما بون
لا يقاس ولعلم ايضا ان هذا الكلام من المص تعريض على صاحب المحكم الفاضل حيث قال
ان التحقيق النسبة وليس في موضوعه فان حاصل كلامه مدظله الظليل الدليل عندنا هو الاصغر
فانه يفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب جزئي ذكره جوابان مصداق هذا التفسير هو
المفرد كما صرح ان شاء الله تعالى في المبادي الكلامية عنقريب ولستفاد من كلام شمس الائمة
السرخسي ان الدليل هي الايات كاتوا الزكوة فانه المظهر للحكم وتلك الالة كك فوجه على
كلتقدير مجموع الصغرى والكبرى ليس من الدليل في شيء وانما الدليل الزكوة واتوا الزكوة فالمسئلة
الاصولية انما تفيد كيفية دلالة هذا الدليل على المدعى فكما ان الدلائل المنصوبة على المسائل
الجزئية في الحكمة افراد من موضوعات مسائل الميزان فيحصل من حمل الموضوع عليها صغرى
سهلة الحصول والمسئلة الميزانية كبرى فيحصل من هذا الوضع ان ذلك الدليل مفض
الى هذا المطلوب فكذلك يجعل الدليل الاصولي كاتوا الزكوة من افراد موضوع الفن فيجعل
صغرى والمسئلة الاصولية كبرى فيحصل منه ان ذلك الدليل مفض الى هذا المطلوب فالحاصل ان
شرح للالة الدليل وما كان بين الشرحين تفاوت وهذا هو المراد حيث اشار اليه وهذا احق واما

الفارق الذي ذكره المصنف فلم ينكره صاحب المحاكم اصلا فمجاز الحق فيه حق ان الباطل ان الباطل
كان زهوقا فانعم ان في كلام المحاكم نحوا آخر من المناقشة اوردنا شمة منها في الشرح واذا لم
يوم المصنف الى كلام المحاكم بالتفصيل الذي فيه وبالدوام علالم يوم اليه اكتفاء بالسداد الذي وقع
في الديباجة وفي تعيين موضوع المنطق وتفسير المعقولات الثانية قد كثر المقال لم نورد شمة منهما
خوفا عن الاطالة وتحاشيا عن خلف الوعد واذ التعريف اصطلاح الفقه مضافا موقوف على
معرفة المضاف والمضاف اليه وقد فرغ عن الاول شرع في الثاني فقال والفقه حكمة اي علم
نافع فرعية مفرعة على الاصول التي هي علم التوحيد والصفات شرعية ثابتة من الشرع الشريف
الناطق بالحق البحت ولا ثق على المقلد لتقصيره عن الطاقة وفيه انه ان اعتبر في الفقه العلم كما هو
المشهور او الاذعان المكتسب من الامارات فلا شبهة في خروج علم المقلد عن الفقه ولكن
لا دخل لحديث التقصير والا فهو داخل فيه البتة والتعليل فاسد البتة لان تو ان الدليل
ان وحاصله ان الفقه ممدوح في لسان الشرع والمقلد مقصر عن الطاقة وكل مقصر مذموم فليس
بممدوح فليس بفقه او يقال انه مقصر في بذل الطاقة فلم يصل الكمال العلمي ومنه الحكمة فلم يصل اليه
فليس يصح اطلاق اسم الفقه الذي مسماه الحكمة والتخصيص بالحسنات احترازا عن التصوف
حديث محدث اي تخصيص الفقه بالحسنات التي هي العمليات المتعلقة بكيفية اعمال الجوارح
كما وقع عن قوم احترازا عن علم التصوف الباحث عن الافعال القلبية ويقال له الوجدانيات
كالمسئلة القائلة ان التوبة واجبة وان الصبر واجب او مندوب حديث محدث وقد كان
في الكلام القديم دخول التصوف مثل دخول العمليات على السواء فجرد المتأخرون كتبهم عن
التصوف وليس بالحق بل الاحسن ان يعلموا طريق العمل والفعل القلبي في مقامهم واحد وبعض
الاحتراز عن الكلام الباحث عن الاحوال التي يقصد اثباتها لموضوعاتها مقصودة في الدين بتخصيص بالحكمة

تلك الحكمة بالافعال عرف معروف وان كان محدثا ايضا فان ابا حنيفة عرفه بانه معرفة النفس ما لها
وما عليها واما الاحتراز عن التصوف فمجاد شرح غير معروف وقال في الحاشية انه
كان شاملا للكل ثم بعد حين تقيدوا بالبحث عن العقائد وسموها بالكلام فاختص بما سواه واشتهر
على زمان مديد ثم خص بالاعمال وتخصيصهم الادلة بالاربع انما يتم لو قيل بالاختصاص وعرفوه
اي الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية المراد بالاحكام ما يتعارف
في العرف من حكمه بشيء على اخر كحكم الشارع على الصلوة بالوجوب وبالشرعية ما ورد به الشرع
فخرج ما علم بالوجدان وقوله عن ادلتها احتراز عن علم رسول الله صلعم وقوله التفصيلية احتراز
عن العلم بالدليل الاجمالي ان الشيء الفلاني واجب لانه حكم به مجتهدي وكل ما حكم به مجتهدي
فعلمه دليل الوجوب في دليل فهو ثابت وفيه بحث فانه تقليد لا علم وان ارجع الى العلم فالاخراج
بحكم كما تستطلع عليه عنقريب ان شاء الله تعالى وقيل احتراز عن علم الخلاف وفيه بحث ظاهر
مذكور في الشرح ومشهور في الكتب وقيل احتراز عن علم الجدل بان هذا الحكم ثابت بوجود المقتضي
السالم عن المعارض من غير ان يفصل وفيه انه ان علم المقتضي المعين فالاخراج في غير موضعه والا
فان علم ان مقتضيه من الكتاب ثابت فتثبت وحاصله انه يثبت بدليل لان له (?)
موجبا وان لم يعلم بعينه فلا دخل فيه لعلم الخلاف فيه مع ان الاخراج بحكم فان المسئلة التي
روي انها عمل بها الصحابة او حكموا بقبوله متضمنة دليلا وليس فيه ذلك تفصيلي فتدبر والاصح ان
يق انه احتراز عن العلم بالاحكام بدليل اجمالي كعلم المتكلم ان النبي صلعم حق في جميع ما اخبر به
فكل حكم حكم به ثابت فهذا علم اجمالي بدليل اجمالي ونحوه كما عرفت واذا الصلم المقيد بالعملية ظهر منه
ان التصوف لم يخرج ثم انه ان اريد بالاحكام الخطابات لله تعالى المتعلق بالافعال المكلف
بالاقتضاء او التخيير او الوضع لصار قيد الشرعية كشفا اللهم الا ان يراد بالشرعية ما لا يدرك الا بالشرع

التفصيل في الشرح واورد على حد الفقه المذكور انه ان كان المراد بالاحكام الشرعية الجميع اي جميع
الاحكام فلا ينعكس الحد لخروج علوم الفقهاء التي لا مرية في فقاهتهم وكون علومهم فقها كعلم
ابي حنيفة وعلم مالك لثبوت لا ادري حين سئل عن بعض الاحكام فانه سئل مالك عن
اربعين مسائل فقال في ست وثلثين لا ادري وقال ابو حنيفة لا ادري ما الدهر وثبوته بدليل
دلالة واضحة على ان الحاصل له بعض الاحكام او كان المراد المطلق اي مطلق الاحكام الشامل
للبعض والجميع او البعض منها فلا يطرد الحد لدخول المقلد العالم في الفقه لانه ما في الفقه والعالم المقلد
كذلك فانه يعرف بعض الاحكام فان مقلدا افرض ترقى عن العامة وما على درجة الاجتهاد يعلم
بعضها بالدليل والبعض المعين لا انفهام له مع ان الفقاهة لم تشطه به والاكثر مجهول لانه
الزائد على النصف وهو مجهول لان العلوم تتزايد شيئا فشيئا وفيه اشارة الى سوء فهم
من فهم من لفظ المقلد العامي فاجاب بان المختار البعض والمقلد لا علم له بل قصاراه امره التقليد
وهذا الايراد غير مختص بحد الفقه بل يجري في كل حد علم وهو ظاهر ولكن اذا الكلام وقع في تحديده
اورد الايراد عليه واكتفى به عن الايراد ثانيا في تحديد الاصول ثانيا واجيب عن هذا الايراد
بانه اريد الكل قوله لا ينعكس لثبوت لا ادري قلنا لا يضر ثبوت لا ادري لان
المراد بالعلم التهيؤ والملكة لاستخراج الاحكام الشرعية فمحصل الحاصل ان الفقه ملكة استخراج
الاحكام بالدليل وانتفاء العلم في بعض الاحكام لتحقق مانع كتعلق الطبيعة لشئ او غيره لا ينافي
وجود الملكة ولذا قيل ان التهيؤ المطلق حاصل لكل احد والقريب لا ضابط له فمدفوع بان
الملكة مفسرة بالحالة التي بها يتمكن الانسان من استنباط كل مسئلة ارادها اي جميع الخواطر
وبوجه ارادة الاكثر كما ذكره في الاحكام وتبعه صاحب البديع ويصح ان كان الفقه مسائل
عديدة او اريد اكثر الاحكام المنصوصة واذا اريد الملكة فيجوز التخلف عن فعلية العلم فلا يضر لا ادري

فلا نقض للادري واجيب ايضا بان المراد بالادلة الواقعة في تحديد الفقه الامارات وفي تحصيل العلوم بوجوب
العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد اجماعا وحاصله ان المراد ان الفقه العلم بوجوب العمل
بالاحكام الشرعية بتوسط الظن الواقع في الطريق وهذا العلم من خواص المجتهد اجماعا واما المقلد
فمستنده قول مجتهده فما يؤدي اليه قوله يعمل وقصارى امره التقليد لا ظنه اي ليس مستند المقلد
ظنه كما عرفت ولا ظنه اي ليس مستنده ظن مجتهده فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد حتى لا تقبل
مثل قول من قال انه لا فرق بينهما فانه كما ان مظنون المجتهد وجب العمل عليه اي على المجتهد
كذلك مظنونه وجب العمل على المقلد فهما سيان فالفرق بينهما بان المجتهد يجب عليه العمل بتوسط
الظن دون المقلد لا يحصل له وليعلم ان هذا الكلام وقع من المحكم فاعترض المصرح بما سمعت
ولا يبعد فان الكلام في المقلد العالم دون العامي وهو قد يعلم ان ما ادى راي مجتهده فهو
واجب العمل على مقلده بالاجماع المنعقد عليه ويحصل من السماع او الحس ان هذه المسألة
مما ادى اليه راي مجتهده وكل ما ادى اليه فقد علم وجوب العمل بالدليل فهما سيان في
اخراجه بحكم والقول بان مستنده قول مجتهده لا ظنه ان صح فغير نافع وفيه بحث فانه انما يرد
لو قيل متعلق قوله عن ادلتها التفصيلية بالعلم بوجوب العمل فيصار جميع الهاء الى الوجوب
وفيه ما فيه ولو قيل متعلقه بالوجوب او العلم وقيل بارجاع الهاء الى الاحكام لا يرد فان الحاصل
على الاول ان الفقه العلم بوجوب العمل بالاحكام الحاصل عن الادلة ولا شك ان العمل بالاحكام
الحاصل عن الادلة ولا شك ان العمل بالاحكام انما يجب بالدليل على المجتهد واما المقلد فلا حجة
عليه الا التقليد اذ لا تعلق له اصلا بتحصيل ان مظنون مجتهده واجب العمل عليه بالدليل الذي
هو الاجماع فافهم وحاصله على الثاني ان الفقه العلم به الحاصل عن ادلة الاحكام والمقلد لم يحصل
له العلم به بدليل الحكم بل بدليله وفيه ان ذلك انما هو حاكم فقد علم وجوب العمل بالاحكام بدليلها فان

انما الكلام في الدليل التفصيلي وهذا اجمالي قلنا لا نجد توقف من قول الصحابي وعمله وفي

المجتهد في التفصيلي والاجمالي نعم يرد عليه انه يلزم من هذه العنايه ان يكون الفقه عبارة

علم لوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها فيلزم ان لا يكون العلم لوجوب صوم الكفارة

صوم العيد منه وهو كما ترى وفيه بحث لانه انما يلزم لو حرر الجواب المذكور بما حرر كما يفهم

كلام بعض شارح كتاب المنهاج ولنا ان نضرب عنه ونحرر بوجه اخر لا يرد عليه شي فنقول

المراد ان الفقه العلم بالاحكام الشرعية من ادلتها المفضي الى العلم لوجوب العمل بها وفي

المجتهد فان العلم بالاحكام المفيد الجزم لوجوب العمل لا يحصل الا له فانه ما لم يحب العمل بالحكم

الحاصل بالدليل الا عليه واما المقلد الجزم لوجوب العمل لا يحصل الا له فمبنيه التقليد

وفيه ان المقلد يجب عليه العمل بما ادى اليه راي مجتهده وهذا الوجوب ايضا فقد صدق

المقلد انه يعلم الحكم بعلم مفض الى العلم لوجوب العمل بهذا الحكم فان المحب صرح بانه اختيار

التبعيض الا ان يقال ان الكلام في ان ما ذكره المص غير لازم وفيه ما فيه فتدبر ويمكن ان

بان المراد العلم بالاحكام المفضي الى وجوب العمل والمقلد لا يجب عليه شي بالعلم

الحاصل بتلك المقدمة الاجماعية او غيرها وعندي ان هذه المقدمة منظور فيها ولعل الشارح

ان امثال هذه التمحلات ينبو عنها التاديه ولعله ما زيف المص ذلك الكلام تصدى

به وقال الا ان يقال في دفع هذا اللزوم انه رسم فيجوز بالازم فان الرسوم يجوز بالغوازم

والعلم بالوجوب لازم للعلم بالاحكام فبطلان اللازم ممنوع وفيه ان اللزوم ممنوع فان

القول بالتبعيض ولا شبهة في ان علم بعض الاحكام حاصل للمقلد ايضا مع انه لا يحصل له

العلم بالوجوب فيرجع البحث في اثبات اللزوم الى السابق وقال المص وفيه ما فيه فان

اللازم المذكور لازم بحقيقته للازم هاهنا والجواز في الثاني لا الاول الا ان يقال ان القدماء لا يتحاشون

لا يتحاشون ايراد المتباينات في الحدود فلعلهم يقصدون ان تذكر المفهومات المتقاربة مؤدية
الى تذكر الاخرى الصالحة للتعريف وفيه بعد ما وان قيل بان المراد بالدليل المختص
بمسئلة مسئلة وهذه المقدمة الاجماعية لا خصوصية لها بمسئلة دون اخرى لكان
ادفع لبعض الشغوب ومن ههنا اى مما حرر من ارادة الامارة بالدليل الخ علمت
اندفاع ما قيل على الحد المذكور ان الفقه من باب الظنون اى اكثره كك فان الاحكام
الثابتة بالكتاب المتواترات من السنن والاجماعات قليلة جدا فلا يصدق
عليه العلم الذي الذي حقيقة اليقين فكيف يكون الفقه علما مع انه قيل في الحد انه العلم
وجه العلم بالاندفاع ان المراد العلم لوجوب العمل وهو علم يقيني وانت تعلم انه لا
اندفاع فيه فانه تخلف ايرادا قائلا بلزوم اللزوم المذكور والتقرير السابق الذي لا يلزم
فيه اللزوم المذكور لا يبقى يدفع هذا الايراد تذكر وتدبر وقد يقال ان في دفعه وجها قريبا مما علمت
واذ هو ناقص مذكور نقيضه في المشهور لم نورده خوفا الاطالة فان شئت الاطلاع فعليك
لبعض شروح المنهاج والتلويح وامثالهما على ان العلم مستعمل حقيقة فيما ليس بتصور
القاطع سواء كان ظنا او يقينا وح لا اشكال اصلا فان مبنى الاشكال انما هو
اخذ العلم بمعنى مقابل للظن واذا اخذ بالمعنى الاعم فلا مبنى فلا اشكال لكن الشان في
ان العلم حقيقة في هذا الاطلاق بل المشهور انه حقيقة في اليقين فقط نعم ان الاطلاق
مشهور فبالاولى ان يحال دفع هذا الاشكال على ارادة الملكة او نقتصر على اطلاق
العلم على الاعم ولعلك لا تستبعد اشارة قوله ههنا الى تمام البحث وربما يجاب بان
المراد حصول الصورة في الذهن وهو بعيد في هذا الفن وبعضهم وهو صاحب التوضيح
جعل الفقه عبارة عن الاحكام القطعية مع ملكة الاستنباط لدفع الايراد المذكور سابقا

وحاصل ان المراد جميع الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها وانعقد الاجماع مع الملكة المذكورة

ولا يخرج امثال مالك فانهم عالمون لكل الاحكام الموحى بها وانعقد الاجماع مع الملكة

واورد ان الفقه من الظنون الخ اجاب بان الجملة التي ذكرناها مقطوع بها

ولذلك قال المص الاحكام القطعية ويرد عليه خروج المسائل الثابتة بالادلة

الظنية عن حد الفقه فانها ليست بقطعية فان قلت لا نم ان من المسائل

ثابتة بالظنية فان الوحي دليل قطعي قلنا كلا فهي كثيرة الا ترى ان السنة المتواترة

قليلة جدا حتى انها ثلث او اثنان كما سيجي ان شاء الله تعالى في باب السنة والقيا

من الايات ما دل وايضا من الاجماعات ما هو منقول باخبار الاحاد و

التزام ذلك اي ان الكل ثابت بالادلة القطعية التزام بلا لزوم من دليل و

هو كما ترى ويلزم ايضا ان لا يكون لفقه المسائل القياسية داخلا في الفقاهة والقيا

يلزم ان لا يكون امثال مالك فقهاء لان بعض ما نزل لم يصل وغاية ما تقرر ان

المراد كل الاحكام الظاهرة النزول بمعنى قطعية النزول مع الملكة غاية الامر ان

لا يكون علم الظنيات داخلا في الفقاهة ويلتزمه فان هذا الالتزام للذم عن الجواب

المختار للقائل بالتهيؤ والملكة فمدار حد الفقاهة على الملكة وعلم القطعيات فثبوت

لا ادري لا يضر مضر الشيء وحاصل جوابه عن حديث ظنية الفقه ان العلم انما يطلق على القطعي

نعم يرد عليه ان امثال هذه الارادة ليس يليق بالتعريفات مع انه ذلك حديث الملكة

بان القوة غير مضبوطة اه ام فكيف شاع منه اخذ ملكة الاستنباط قال فخر الاسلام

ان الفقه هو المشروع مع العمل والمص لم يرتض به فقال وجعل العمل داخلا في تحديد هذا

العلم كما ذهب اليه بعض مشايخنا بعيد الحق فان الفقه احد انواع الفنون المدونة ولم يعهد

ولم يعد احد العمل فيها وايضا ان اكثر من الفقهاء غير عاملين وايضا التركيب فان بعض الحكماء
والصفاتي من مقولتين غير معقول والجواب انا لا نسلم انه احد انواعه وايضا لانم انهم فقهاء والفقه
لانم امتناع التركيب فان بعض الحكماء يجوزونه وايضا ان المهيات الاعتبارية لا قبح في التنبايهما
ايضا ان كان فخر الاسلام اصطلح من عند نفسه كما جرت عادته باطلاق الحقيقة على اللفظ المستعمل
في الجزء فلا نقاش اصلا وان كان قصده تفسير ما عهد في الدين وهو الظاهر من كتابه فالظاهر انه بعيد
ويرد عليه ايضا انه قسم العلم اولا الى نوعين وجعل النوع الثاني علم الفروع وقال وهو الفقه ثم قال وهو
ثلثة اقسام والثالث العمل فيلزم تقسيم الشيء الى المباين وبالجملة كلامه في الاضطراب والاصلاح
يحتاج الى محل شديد في العبارة فليعرض عنه واذ قد وقع الفراغ عن معرفته لغة فحان الشروع في
معرفته لقبا فقال واما تحديده لقبا اي من حيث انه علم لعلم مخصوص واللقب العلم المشعر بمدح
او ذم وههنا يصح ارادته فهو علم بقواعد اي قضايا موجبات كلية حمليات وهو المشهور
والاصلح ان يدخل الشرطيات والسوالب ايضا فان السلب ربما يقصد في الفن كما يقال ان الاجماع
لا ينسخ مثلا والجزئية كما تقول ان السنة قد ينسخ مثلها والشخصية كقولنا نوا مسحوا برؤسكم ليس بمجمل
فتدبر فيه وارجاع المسائل غير الموجبات الكلية اليها التزام بما لا يحتاج اليه يتوصل بها الى استنباط
المسائل الفقهية عن دلائلها التفصيلية وهذا التعريف لا يخلو عن دغدغة فانه ان فسر التوصل بالتقريب
بان تقع كبريات اذا استدل عليها بالسياق الاتم او ملازمات اذا استدل عليها بالقياس
الاستثنائي كما تقول كل ما دل القياس على حكم من الاحكام من الوجوب وغيره فهو ثابت لكن دل
القياس على الوجوب فقد ثبت فكثير من المسائل الاصولية ليست تصلح للكبروية كما تقول ان القياس
ليس يصلح مخصصا وان الاجماع ليس يصلح ناسخا وكذا المسائل الاخر وان لم يفسره لدخل كثير
من المسائل من المبادي اللغوية والاحكامية فالاخرى ان تقول ان الاصول القواعد التي يتوصل بها الى الفقه

حيث انه يتوصل فخرج الحاصل بان المسائل التي ينظر فيها جهة دلالة الدليل على الفقه مع المسئلة
القائلة ان القياس حجة وكذا حجية الاجماع من الاصول ولا بعد فيه وقد كثر المقال في الشرح في تحصيل
حقائق العلوم المدونة من انها المسائل المخصوصة او ادراكاتها او المفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات
لاجل البصيرة رسوم بناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة لا جنس له ولا فصل والا لزم
تعدد الذاتي لفرد المفصل انا فتشنا احوال القضايا المتفرقة فوجدنا بعضها موصلة الى الفقه وبعضها
موصلة الى الفقه وبعضها الى غيره فوضعنا الفاظا عديدة بازائها فسمينا تلك التي بعد اصولا
فحقيقة تلك المسائل المخصوصة وربما يطلق على ادراكاتها الاذعانية فحقيقة تلك الادراكات
فالمفهومات الكلية التي ذكرت في المقدمات ليصير الشارع بصيرا في الشروع فيها كقواعد
يتوصل بها الى الفقه رسوم ليست ذاتيات فان حقائقها مؤلفة من اجزاء غير محمولة بعضها على
بعض فان المسئلة القائلة ان الامر للوجوب لا يحمل على المسئلة القائلة ان النهي للتحريم
بل الضرورة قاضية بان كل قضية لا يحمل على الاخرى وكل حقيقة كذلك ليست ملتئمة من الجنس والفصل
فالمفهومات ليست اجناسا وفصولا فهي عوارض والتعريف المشتمل على العوارض رسم منهما حقيقة والمجموع
وانما قلت ليست ملتئمة من الفصل والجنس لانها لو كانت ملتئمة فالمجموع من الاجزاء
الغير المحمولة ايضا حقيقة وهما متغايران ضرورة ان غير المحمول لا يصير محمولا فقد تعددت الحقيقة
والذات وتعددها باطل بالبديهة واعترض عليه المصنف فقال وفيه نظر اشرت اليه في السلم
وهو كتاب مشهور له في الميزان وحاصله انا لا نسلم انه لو تألفت لزم التعدد فان التحقيق ان الجنس
متحد مع المادة والفصل متحد مع الصورة فالمجموع من الجنس والفصل متحد مع المادة والصورة فان الشيء
الواحد ان اخذ بشرط لا شيء اي بحيث كل شيء يعرض يكون خارجا عنه لاحقا له يكون مادة
وان اخذ بلا شرط شيء يكون جنسا محمولا وان اخذ بشرط شيء يكون نوعا وعلى هذا فقس

وعلى هذا فقس الفصل ومع لا تعدد اصلا وههنا بحث فانه ان كان القائل ادعى ان كلا من المركب من الاجزاء الخارجية اي غير المحمولة غير مؤلف من الجنس والفصل يعني ادعى السالبة الكلية او الموجبة الكلية ثم فرع عليه عدم كون المفهومات حقيقة وهو الظاهر من كلامه فالحق مع المفصل كما اشير اليه وتمام تحقيقه في الكتب الكلامية والحكمية وان كان مقصوده خصوصية ابطال كون المفهومات المذكورة في المقدمات حدودا فالحق مع المبطل تفصيله ان القواعد التي هي حقائق العلوم مثلا مؤلفة من حقائق متباينة بعضها من مقولة الكيف وبعضها من مقولة الفعل وبعضها من مقولة الاضافة فالمسئلة القائلة ان السنة المتواترة مفيدة للوجوب مثلا متضمنة لموضوع وهو السنة من مقولة الكيف والافادة من الاضافة وكذا الفعل للندب ولا شبهة في ان المجتمع منها كالمجتمع من احاد الانسان مع الاعراض من السواد والبياض والاجتماع ومثال هذا المجتمع ليست حقيقة وحدانية متحصلة فالمفهومات الكلية ليست يصلح الجنسية والفصلية بالنسبة الى الموضوعات والمحمولات في القضايا فلا بد من ان يكون رسوما وهكذا حال الادراكات فان العلم ان كان عين المعلوم فقد عرفت حاله وان كان غيره فالادراكات ان كانت متماثلة فالعلم المدون عبارة عن افراد متماثلة عديدة ولا شبهة في ان تلك المفهومات ليست حقيقتها وهو ظاهر والا فالظاهر ايضا ان الادراكات المتعلقة بتلك القواعد لم يوجد فيها الا الاضافة الى القواعد والتوصل ففيه رسوم ولكن هذا الكلام حرّ ليس توجيه لما ذكره القائل الا بارتكاب تعسف بارد لا يرتضيه العقل السليم نعم يلزم اتحاد التصور والتصديق مع انهما نوعان تحقيقا فتفكر نعم تره ان العلم عين المعلوم كما قد تقرر في مدارك اهل الحكمة واذ قد ظهر ما قيل ان المفهومات المذكورة يصلح ان تقع جنسا وفصلا فالعلم المدون بمعنى الادراكات اي التصديقات له حقيقة تصورية وهي المأخوذة من الجنس والفصل ولا شبهة في ان التصور المتعلق بهذا المأخوذ تصور ساذج

ومتصوره التصديق فيلزم ان يكون ذلك التصور والتصديق متحدين بالذات مع انهما مختلفان
نوعا تحقيقا لا مجازا فالقصد احترازا عن قول من قال ان الاختلاف النوعي فيهما معناه انه
ليس الاختلاف بحسب المتعلق فقط وعند هذا العبد المتوسل الى الله تعالى ان الجواب عنه
بعد تسليم ان العلم متحد مع المعلوم صعب الاباء لكنها مستبعدات لا تقرب من الفهم وقد اجيب عنه
بوجوه كلها لا تخلو عن انكار احدى مقدمات مشهورة التسليم واذا الفن غني عن امثال
هذه التحقيقات لم نورده خوفا عن الاطالة وقد ذكرنا شيئا منه في الشرح ثم اختلف في اسماء العلوم
فقيل هي اسماء الجنس وهو الظاهر لما ستعلم عن قريب وقيل اعلام جنسية لدخول عليها
من اللام والاضافة واعترض عليه في التحرير بان العلم انما هو اصول الفقه لا الاصول وعلم
اللام على المجموع ودخولها على الثاني غير مضر وفيه انه انما ينفع لو كان الكلام مخصوصا بهذا العلم
وليس كذلك فحاصل الدليل ان نحو الكافية والشافية فيه مما يدخل عليه اللام فيكون اسماء
واسماء الكتب كلها سواسية في العلمية والاسمية فالجواب ان دخول اللام على الاعلام
التي في الاصل اسماء اجناس لم يمنع بل قيل في كتب النحو ان القياس الدخول واما الاضافة
فلعلها بعد التجريد كما في قولهم عمركم وعثمانا ومن ههنا علم ان ما قيل ان الادخال موضوعة للمو[illegible]
مبني على قلة التفحص وكيف دخل اللام في الكلام القديم كالتورية والانجيل في غير موضع فافهم و
قيل ليست باسماء اجناس بل هي اعلام جنسية قلنا ان الاعلام الجنسية ثبتت بالضرورة
وليست الضرورة متحققة فان الضرورة انما هي اجراء احكام الاعلام ولم نعلم ذلك بل الذي
علم الوحدة الاسمية نعم انه لو ثبت عدم انصراف الاسماء ويكون اعلاما ثبت ولم يظهر ثبوته
وقيل في التحرير ليست باسماء ولا اعلام جنسية بل هي اعلام شخصية اذ لا يصدق الفقه مثلا على ما يشكل
وتقريره المفصل ان العلم الشخصي ما دل على معنى غير صادق على الكثرة وما نحن فيه كذلك لانه لو صدق

يصدق على المسائل فانك قد عرفت ان سمانا المسائل المخصوصة فلا يكون افراده الا ما يكون
من جنس المسائل ولا يصلح مسائل علم آخر ان يصدق هو عليه فلا بد من ان يكون افراده بعض
مسائله بعض بعض فيلزم ان يصدق على مسئلة مسئلة وهو لط اقول وفيه اي فيما ذكر في التحرير
انه منقوض بما ثبت وامثاله من الاسماء التي لا يصدق على الكل والجزء فيقال انه لا يصدق
على بعضه فيكون علما وهو بين البطلان فان قلت ان الدعوى متضمنة لامرين العلمية
والشخصية والدليل على الثاني وحاصله ان كل علم لا يصدق على بعض بعض شخصي وماده ا
ليست مندرجة فيه قلت سلمنا فنحن ننقضه بالاعلام الجنسية كاسامة وانت ان
امعنت فيما القينا اليك تفطنت بانه لا نقض والحل ان المعنى الكلي قد يكون مركبا من اجزاء
متفقة نحو الاربعة او مختلفة كالسكنجبين فالاول يصدق على الابعاض والكل بخلاف الثاني فان
السكنجبين لا يصدق على الخل والسكر فلا يلزم من عدم الصدق على البعض الشخصية فيجوز ان
يكون الاسماء المذكورة موضوعة للمعاني كلية لا يصدق على البعض فلا يكون اعلاما لا جنسية ولا
شخصية او يكون اعلاما جنسية لا شخصية فان الاعلام الجنسية ايضا لا يصدق على البعض ولا يخفى
عليك ان التمثيل بالاربعة في غير موضعه والاصل ان يقال ان المعنى قد يكون مركبا من اجزاء متفقة مع
الكل كالماء والارض والنار وهو يصدق على البعض صدقه على الكل وقد يكون مركبا من اجزاء غير
متفقة وهو لا يصدق ذلك الصدق وهو قد يكون علما جنسيا وقد يكون اسماء جنسيا فلا يلزم من عدم الصدق
على البعض العلمية الشخصية وبما حررنا في توجيه كلام التحرير لا يرد عليه هذا الرد والحل على ذلك التحرير
ان الكل لا يلزمه الصدق بالفعل وانما غايته امر جوازه بالنظر الى المفهوم وايضا لا نم انه لا يصدق
على البعض فان العلوم تزداد شيئا فشيئا وايضا انك عرفت ان الجنس والفصل متحدان
مع المسائل محققة الاصول المسائل الكذائية وتحتها افراد وايضا ان العلوم عبارة عن الملكة

الكذائية ولها افراد والتحقيق ان حقيقة العلم المسائل المذكورة وليس كل المسائل بل المسائل التي
بها يقتدر الانسان على الاستنباط وهي قد يكون كثيرة فهو من قبيل الوضع العام للموضوع له
الخاص وقس عليه الاطلاق على الادراك المخصوص وان اكتفى في تشخص العلم بتشخصه المسمى
في الواقع فلا تشخصه وهو الاظهر وان اكتفى بتشخصه بحسب الظاهر فان خص بالوضع الخاص فلا
علمية اصلا والا فالعلمية الشخصية ظاهرة فتدبر وموضوعه الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع
والقياس وانما قال الاربعة بناء على ما تقرر عندنا من انحصار الدليل في الاربعة اجمالا لا تفصيلا
فانه من باب التفسير وليس من الاصول في المسائل المذكورة في الكتاب من ان امسحوا
برؤسكم ليس بمجمل الرأس من الاصول اصلا والجواب ان المقصود ان متعلق الباء من المسح سواء
كان امسحوا برؤسكم او غيره ليس بمجمل فان قلت ان العلوم تتعدد بتعدد الموضوع لان تمايزها
بحسب تمايزه فلا يصح جعل الادلة موضوعات فانه يلزم ان يتعدد علم الاصول اجاب بقوله
وهي الادلة الاربعة مشتركة في الايصال الى حكم شرعي وحاصل الجواب انا لا نسلم ان تعدد العلوم
بتعدد الموضوع ان اخذ على الاطلاق بل اذا لم يعتبر فيها جهة وحدة وههنا قد اعتبرت وهي
الايصال الى حكم شرعي وتوضيحه ان المسائل المتفرقة غير منتظمة فبعضها متعلق بالسماء والعالم وبعضها
بانه له العالم تعالى وبعضها على نمط اخر والتعليم والتعلم متعسر لوضع الكل وجعل شيئا واحدا فاريد
ان يوقف نقشت جهة الوحدة فاعتبر جهة الموضوع فجعل المسائل المتعلقة بشيء واحد او اشياء
مشتركة في امر واحد مقصود علما وسمي باسم ومع الاشتراك في تعدد الموضوع وفي الكتاب اشارة
الى ان الادلة ليست موضوعة مطلقا بل الموضوع الادلة من حيث انها موصلة الى الفقه وموضوعيتها
ظاهرة فان علم الاصول علم يبحث عن مسائل يتوصل بها الى الفقه والتوصل لا يتصور
الا من الفحص عن احوال الادلة الاربعة فلا بد من ان يكون باحثا عن تلك الاحوال وهو المطلوب والاصح ان

اي

والاصلح ان الموضوع الادلة والاحوال المعارضة لها من حيث انها النظر فيها موصلة الى الفقه
فان من اهم المسائل الامر موجب والنهي محرم وموضوعها بين الفقهين ليس بدليل من
الاربعة بل انما هو حال من احواله وهو ليس من اعراضها الذاتية ايضا فانه اعم من الموضوع
ولئن جوز العموم في العرض الذاتي فلا بعد ان نق ان الموضوع انما هو الادلة والبحث
عن الامر والنهي والعام والخاص لكونها عوارض للموضوع والحاصل ان اكثر المسائل الاصولية
باحثة عن احوال الادلة وقليلها عن نفسها فلا بعد لو جعل الكل موضوعا وعلى كل تقدير لا شناعة
على القوم وما قيل ان البحث عن حجية الاجماع والقياس من الفقه اذ المعنى انه يجب العمل
لمقتضاه لما كان الظاهر ان المسئلة القائلة ان القياس حجة والاجماع حجة من الاصول ضرورة
انه باحث عن احوال الادلة الاربعة والمسائل المذكورة كذلك مع انه قد اختلف فيه اراد
المصنف ان يكشف عن حالها فقال وما قيل ان البحث اه وحاصل هذا القول ان الفقه
كما عرفت علم باحث عن احوال افعال المكلف واذ معنى حجية الاجماع ان العمل لمقتضاه
واجب فهو من قبيل البحث عن فعل المكلف فهو الفقه ولم يرتض به المصنف فقال فيه ان
هذا فرع الحجية يعني ان العمل بمقتضى الاجماع مثلا فرع على حجيته فانه لو لم يكن حجة كيف يعمل وحجيته
امر والعمل بالمقتضى اخر فكيف يصح القول بالاتحاد والكلام في الامر الاول وهو لا يصلح ان
يكون من الفقه وان اريد بالاتحاد الاتحاد مبالغة فلا التباس فان النزاع يرجع الى اللفظ
فالحجية ابعد من ان يكون من الفقه على ان جواز العمل ايضا من ثمراتها اي من ثمرات الحجية فوجوب
العمل بالمقتضى ليس بلازم ايضا بل بينهما تفارق فان الحجية اعم توجد بدون وجوب العمل بالمقتضى
فانها تتحقق مع الجواز فلا يصح ان يق ان معناه ذلك ولا بعد ان يق ان وجوب
العمل وقع منه لكثيرة ومسائل جواز العمل قليلة جدا ولم يقصد القصر عليه فالحاصل انه من احوال

الفعل وجوبا او نحوه كالصحة والجواز والحرمة كما في ان مروي الفاسق لا يجوز العمل به وان لو فسر
فلا ضير وفي ايثار العلاوة لا يبعد ان يكون اشارة اليه فتدبر ومن قال ان الحجية ليست مسئلة
اصلا لا من الفقه ولا من غيره لانها ضرورية وبينه والمسئلة لا بد من ان يكون نظرية
مطلوبة بالبرهان ولذلك قيل في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها بالاستدلال
واذا كانت ضرورية وبينة فليست باستدلالية فقد بعد عن الصواب لانه وان سلم
انا فلا نم لما وحاصله ان الحجية قد يطلب بطريق الان لمعنى الاستدلال من المعلول الى
العلة وقد يطلب بطريق اللم اي الاستدلال من العلة الى المع فقول القائل انها ضرورية
مم وان سلم فانما يسلم الان واما اللم فمم فان الضرورة قاضية بان حجيتها بطريق اللم
ليست ضرورية وفي الحاشية ان القائل ابن الهمام ولبطن هذا العبد ان فيما نقله المص
نحوا من المخالفة لكتابه المشهور في الاصول المسمى بالتحرير فانه قال في المقدمة بعد ما قال
انها من الفقه وهو في القياس على التقدير كونه فعل المجتهد واما على انه المساواة الكائنة
عن تسوية الله تعالى بين الاصل والفرع في العلة فليست مسئلة لانها ضرورية وبينة
وقال في باب السنة حجية السنة ضرورية وبينة وهذا الكلام صحيح فان اعتبار المساواة
الحاصلة عن تسوية الله تعالى مما لا بد منه وكذا اعتبار قول الشارع وهذان حكمان بديهيان
من ضروريات الدين غاية الامر ان اثبات تسوية الله تعالى واثبات شارعية الشارع
عليه السلام والصلوة من الكسبيات فاندفع المنع المذكور وكذا الظاهر ضرورة ان لزم اعتبار مرضيات
الله تعالى معلوم مع انه لو لم يطلب في شيء من العلوم كوجوب الصلوة وانما يذكر الطريق المبدئية
فلا يعد فيه فافهم وتفكر بل الحق انه اي البحث عن الحجية من الكلام كحجية الكتاب والسنة اما انه
ليس من الاصول القواعد التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وهو ان يصلح للكبروية والحجية

٢١

والحجية كذلك وقال الشيخ ابن الهمام ان موضوع الفن الدليل السمعي من حيث ايصال العلم باحواله او قدرة اثبات الاحكام بفعل المكلف والمراد من الاحوال ما يرجع الى الاثبات وان لم يحمل بعينه ومقتضاه خروج عنوان الموضوع فالحجية خارجة عن الفن ونقول العبد المعتصم بحبل الله المتين ان التعريف المفسر لما مر غير صحيح لما قد علمته فلا بد من ارادة ان الاصول عبارة عن القواعد التي ينظر فيها من حيث دلالة الدليل وحجية الاجماع كذلك ومقتضى ذلك ليس الا ان الدليل موضوع باعتبار اثباته حكما اي يكون الاثبات قيدا في نظر الباحث لا ان يكون الموضوع مع القيد موضوعا حتى يكون القيد داخلا في الموضوع فلا يكون عرضا ذاتيا ومن الاثبات في مقصود به الاثبات في الفن ولا شبهة في ان المسئلة القائلة بالحجية قد نظر فيها الى الاثبات ولا ضرورة تلجئ الى الاخراج نعم ان اصطلح على الاخراج بان يعتبر في الرسم قيد امخرجا فلا نقاش اصلا وهو اعتبار بلا باعث فبالاولى ان يكون من الاصول ولكن كونها من الكلام غير مناف فان المسئلة الواحدة انما يكون من فنين باعتبارين كالاستدلال فافهم واما انه من الكلام فظاهر فانه اذ ليس من الفقه ولا من الاصول وهي مسئلة دينية فلا بد من ان يكون من علم ديني وايضا توقف الكلام يتضمن له فتدبر واما حجية الكتاب والسنة فالظاهر انها ليست مسئلة مطلوبة ولو كانت فلا بعد في جعلها من الفن فان قلت اذا كان الكل من الكلام وليس للاصولي فيه حظ فينبغي ان لا يتعرض به وان تعرض لطريق المبتدائية فينبغي ان يتعرض لحجية الكتاب والسنة ايضا لان الحجيات كلها متساوية الاقدام في المبتدائية والاصالة اجاب بقوله لكن تعرض الاصولي لحجيتهما اي لحجية القياس والاجماع فقط لانها كثير فيهما الشغب والشغب فيهما يفضي الى الشغب الى المسائل الاصولية لانها مبنية عليهما فمست الحاجة الى التعرض بهما واما حجيتهما اي الكتاب والسنة فمتفق عليه عند الائمة كافة فلا ضرورة

ملجئ الى الذكر ويكفى الحوالة الى الاتفاق المشتهر بالظهور و الحقة ذ في موضوعية الاحكام مع الادلة اختلاف

فالمشهور انها ليست بموضوعة ومال صاحب الاحكام وتبعه صاحب التوضيح الى انها موضوعة

لانه يبحث في الفن عن الحكم فجعله بحثا استطراديا بعيد وفي عبارة الكتاب تسامح قليل

فان المشهور الاختلاف في انضمام الحكم مع الادلة في الموضوعية ويفهم من المنهاج ان الموضوع

الادلة مع المجتهد لكثرة ذكر حال المجتهد في الفن وقال المص واطنب لالاى والحق ان الحكم ليس

بموضوع وانما الغرض من التعرض بالبحث عن الحكم التصور والتنويع اى تصور الاحكام بانقسام

واثبات احوال يثبت انواعها بانواع الادلة فتقسيم الحكم الى العزيمة والرخصة ليصير مسلما اى اثبات

ان مثل هذا الدليل يثبت به العزيمة او الرخصة وقس عليه وما من علم الا ويذكر فيه الاشياء

الاخر التي ليست من ذلك العلم استطرادا تتميما فلا بعد في الجعل استطرادا ومن قال بالموضوعية

من حيث انها يثبت بالادلة يجب عليه ان يجعل المكلف والمجتهد موضوعا اذ يبحث عنهما من

حيث انهما تتعلق بهما الاحكام المثبتة بالدليل السمعي والفرق بحكم والسر ان الاصول علم باحث

عن احوال كاشفة عن وجه دلالة الدليل والاحكام ليست كذلك او باعتبار انها متعلقة بتلك

الاحوال فهي من تتمة الاحوال وقيود لها وربما يترك القيود اعتمادا على البحث المورد في الحكم

كما تقرر ان الحكم منه عقوبة وهي تثبت بالدليل القطعي فلزم منه ان المسئلة القائلة ان

القياس مثبت للحكم مقيد بغير العقوبة واما البحث عن الحكم الذي لا يصلح ان يجعل قيدا فهو

استطرادي فتدبر وفائدته اى فائدة اصول الفقه معرفة الاحكام الشرعية بتحصيل صغرى

سهلة الحصول مع ضم المسائل الاصولية التي هي كبرى او نحوه وهى اى هذه المعرفة سبب الفوز

بالسعادة الابدية كما دلت الشرائع والنواميس الالهية على فغايته من السعادات فهو

ايضا منها فهذا اشارة الى ان نفس من اجل العلوم المفاد الادراك للمبادي الكلامية كون المسائل

المسائل الكلامية مبادي ظاهرة اذ فيها بحث عن الادلة الاربعة وانما يعرف وجه دلالتها عن الكلام وفيها ايضا
من تتبع الفن والكلام ليظهر له ان الكلام من ضروريات الاصول ومنها المنطقية اي
من المبادي الكلامية المبادي المنطقية لانهم جعلوا اي جعلوا المنطق جزءا من الكلام فيكون
المنطقيات من الكلامية وفيه رد على من قال ان المنطق نسبته الى الكلام كنسبته
الى سائر الفنون فجعله من الكلام دون غيره ترجيح من غير مرجح واما اتحاد النسبة فظاهر لمن بحث
عن الفن ولذلك قال ابن سينا انه خادم العلوم ووجه الرد ان العلماء جعلوه جزءا
من الكلام فاتحاد النسبة ممنوع وتفصيله ان الكلام علم باحث عن العقائد الدينية بالاستدلال
والاستدلال لا ينافي الا باعتبار رعاية المنطق فهو داخل فيه والاصلح ان يجعل المنطق علما
على حدة وتوقف الاستدلال عليه غير واف فان العلوم العربية والاصولية كذلك فما لهم
لا يجعلونها منها فلو جعل منهما فاتحاد وجه انه لما لم يكن في العلوم الاسلامية ما يناسب لمباحث
المنطق غير الكلام اضافوه اليه وهذا انما يفيد جعله منه على سبيل التساهل فقول القائل هو
الاظهر ولا غبار على المصنف بوجه فان مقصوده ان كون المنطق من الكلام على طريقتهم سواء كانت
حسنة اولا ولذلك اضاف جعل الجزئية اليهم والاحسن الاليق ان القواعد المنطقية ان
بحث عنها باعتبار انها موصلة الى تحصيل العقائد من حيث الصورة والمادة ففيها من الكلام
ولا شك ان المتكلم انما يورده بهذه الجهة وان بحث بغير هذه الجهة ففيها علم آخر والبعد في
الاشتراك مبحث في العلمين بجهتين وعلى هو التزام ان المسائل الاصولية والعربية ايضا من
الكلام لم يبعد فافهم وقد وضعنا عنها في السلم والافادات والان يذكر طرفا منه وزيادة حاجة شديدة
بالنص مسئلة النظر وهو ترتيب المعقول لتحصيل المجهول واجب هذه المسئلة شبيهة
بان يكون من الفقه على مقتضى قوله للمصنف فانها قاعدة شرعية استدل عليها ومن اخذ العمل في

الحد نعنده بحث ان يكون من التصوف وهي صالحة لان يكون لكل صالحا من الكلام كما عرفت الفضل
ان مسئلة واحدة يصلح ان يجعل من فنين فان قلت ان المص جعلها من المنطق
وهي لا تعلق لها بالمنطق قلت نعم كلام مقصود ان هذه المقالة في الكلامية وتذكر فيها
المنطق واللائق ان يذكر قدر الضرورة منها او عرف النظر بالترتيب لان البسيط لا يصلح ان يكون
كاسبا ومكتسبا وتفصيل الكلام في تحقيق النظر على ذمة الكتب المفصلة في المنطق لانه اي
لانه اي النظر مقدمة اداء الواجب وكل مقدمة اداء الواجب واجب اما المقدمة الاولى
فلانه من الواجبات الفقه والعقائد وهي نظرية فلا بد من النظر واما الثانية فلما سيأتي
في الكلام وانما قيدنا بالاداء لان مقدمة وجوب الواجب غير واجبة كتحصيل المال في وجوب
الزكوة والنصاب في وجوب الكفارة وليعلم ان العقول متفاوتة منها ما يستبد بتحصيل المبادي
سالمة عن فساد الصورة والمادة بدون الاستعانة بالمنطق ومنها ما لا يستبد وهو يحتاج
في تصحيح الدليل على استحضار الضوابط المنطقية ورعايتها والنظر انما يجب على هذه الطبقة ومن
ههنا علم ان الوجوب وجوب عيني وان الاصول ايضا واجب فتدبر وعلم ايضا
انه فاسد ما قيل ان المنطق لو كان واجبا لزم عصيان كبار المجتهدين هف البسيط مسئلة
لا يكون كاسبا لشيء من المركب والبسيط لانه لا يقبل العمل والترتيب والنظر لابد منه
وفيه نظر لانه ان اصطلح على ان النظر الترتيب فالنزاع يصير لفظيا والا فلا صدان يمنع ان
النظر لابد له من الترتيب بل النظر هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول وهو متحقق في البسيط
وتحقيق الحق انا نجد حصول المطالب على طرق فمنها ما يحصل بالبداهة بلا كلفة ومنها ما يحصل
بعد المشقة بان يوضع المطلوب المشعور بوجه اولا ثم ينتقل الذهن منه متفحصا للمبادي مترددة
فيها حتى يصادف ما يصلح معرفا فيضعه ثم ينتقل منه الى المطلوب ومنها ما يحصل بان يحصل معان وانتقل

ليست بواجبة

وانتقل منه الذهن الى معان اخر كما اذا تصور الدخان وانتقل منه الى النار فان جعل النظر شاملا للنحوين الاخرين فلا شبهة في جريان النظر في البسيط والمانع والاعم والاخص والالفاظ اصطلاح على شيء كالترتيب ونحوه فلا شبهة في ان البسيط لا يصلح الكاسبية لكن المستدل القائل ان البسيط لا يصلح كاسبا اولا لا رجع الى طائل والبسيط لا يكون مكتسبا لان العارض بالانفراد والتقريرة المفصل ان كاسبه بسيط او مركب والاول باطل كما مر والثاني فلان المركب ذاتي له او عرضي او مولف من الذاتي والعرضي والاول باطل لان المكتسب بسيط والثاني يرجع الى العارض لان المولف من الخارج وغيره خارج والعارض لا يفيد العلم بحقيقته وغاية ما فيه حصول عارضه فيا لحقيقة ما اكتسب ما فرض مكتسبا انما اكتسب العارض وفيه بحث لان القول الشارح بالرسم معرف حقيقة فالبسيط يجوز ان يكون مكتسبا من العرضيات ومنها يحصل المطلوب فان قلت ان المعلوم في علم الشيء بالوجه انما هو الوجه بالذات قلنا ان اريد ان ذا الوجه معلوم بالمجاز والتشبيه فلا نم فانه يلزم منه ان لا يكون المطلوب المشعور بوجه ما معلوما في الواقع بل مجهولا مطلقا وهذا كما ترى وان اريد غيره فلا ينقطع والجواب ان مقصود المستدل ان البسيط لا يكون مكتسبا بالذات بمعنى ان المكتسب ملحوظ اولا ذا الوجه وثانيا وبالعرض للوجه لكن الماهية المطلقة موجودة ولم نظفر لهذا القيد المعتصم بحبل الله المتين وجه حسن لايراد كلمة لكن وهذه المسئلة من الكلام وليس المدعى ان كل ماهية موجودة في الخارج فان الضرورة شاهدة بان بعض الماهيات ليست بموجودة كالعنقاء والعدميات بل المدعى المهملة ومعنى انه رغم السلب الكلي والا فلا وان لم يكن الماهية المطلقة موجودة كان كقطرة من الماء حقيقة على حدة والتالي باطل اما الملازمة فلان قطرات الماء موجودة

ليس بالعارض مكتسبا

في الخارج بديهة وكل قطرتين منها مشتركان في الحقيقة في الواقع اولا وعلى الاول يلزم
المطلوب بطلان وجود الشيء بدون حقيقة غير معقول وعلى الثاني فكل منهما حقيقة على حدة
وهو الملازمة واما بطلان التالي فلانه على التقدير ان يكون كل قطرة ذات حقيقة على حدة
ارتفع التماثل في الجواهر وقد تقرر تماثل الجواهر وفيه ما فيه وجهه ظاهر فانه ان اريد بالتماثل
الاشتراك في الحقيقة فلا نم تماثل الجواهر ولم يثبت التماثل بهذا المعنى في غير هذا الفن
وان اريد الاشتراك في اخص الاوصاف فلا يدل على بطلان التالي اصلا اقول في
بيان بطلان التالي واثبات تماثل الجواهر على طور الحكمة ان الجزء الذي لا يتجزى بوجه
من الوجوه من القطع والكسر والفك والعقل والوهم لا يتالف منه الجسم وان فلا
تالف فقد ثبت الاتصال كلما ثبت الاتصال ثبت تماثل الجواهر المتصلة اما
المقدمة الاولى فلانه لو كان الجزء اي التالف منه حقا لكان الخطوط المربوعة في الجسم
الخط طالجواهر والزدانا المربوعة روانا جواهر الخطوط المتلاقية وح فليكن قائمة كل ضلع
منها جزان مثلا فالوتر ثلثة اجزاء او اثنان او زائد على الواحد او اقل من اثنين او غيرها
ولا يكون ثلثة باطل لما يرى الموفي للعشرين شكلا من المقالة الاولى من كتاب اقليدس ان
كل ضلعي مثلث فيهما اكبر من الثالث وضلعا القائمة المذكورة ثلثة فيجب ان يكون اكبر
من الوتر الذي هو ضلع ثالث فلا بد من ان يكون من الشقوق الباقية ولا يكون اثنين
بالعروس القائل ان مربع وتر مثلث قائمة الزاوية مساو لمربعي ضلعي فلك المثلث
فلو كان اثنين يكون مربعه اربعة اجزاء ومربعا الضلعين ثمانية اي ضعفه فلا يساوي
بل بينهما اي بل يكون الوتر بين الاثنين والثلثة فينقسم نصف منه فعلم انه لا يجوز ان يكون
واحدا او لا الازيد من الواحد واقل من اثنين ولا الازيد من الثلثة ولذلك لم يتعرض المص

لم يتعرض المص لهذه الشقوق ويمكن ان لا يحتاج الى الاحتمال بالحمار الى فنقول ان الوتر لا يكون ثلثة
الفضلات من ربوة تسعة وهو الا المساوى الثمانية والسبعة فبطل الجزء فثبت الاتصال
لان لا معنى للاتصال الا كون المتحيز بحيث لا اجزاء فيه بالفعل مقداريا واذ قد بطل ثبت
ضرورة انه لو كان له جزء مقدارى فهو اما قابل للقسمة او لا وعلى الثانى يلزم الجزء وقد بطل
وعلى الاول ان لم ينته القسمة بالفعل لزم التسلسل فلا بد من الاتصال فقد ثبت
المقدمتان الاوليان ولتعلم ان بطلان الجزء مما لا شبهة فيه وقد دلت الدلائل القوية
عليه فلقد اكثروا فيها ولكن الطرق التى ذكروها من الهندسة وان زعموها تامة
لكن عند هذا العبد المتوسل الى الله تعالى مقدوحة ولا يتم الا بادعاء مقدمات كما فى
فى اثبات اصل المطلوب فالادعاء اولا ثم الانتقال منه الى الهندسة تطويل
المسافة وقد ذكر فى الحواشى المتعلقة على شرح الهداية الاثيرية للصدر الشيرازى تفصيل
واف والآن نشير الى شمة منه لان الحمارى لا يثبت الا بعد اثبات الاتصال
فانه موقوف على العاشر وهو منتصف الخط وهو موقوف على تنصيف الزاوية وتنصيفها
لا يتم الا بالاتصال وان تم بدونه فلا ينفع العاشر وان نفع فلا ينفع فى هذا المقام وفيه
ان الاشكال كلها مبتنية على جواز اتصال الخط المستقيم بين كل نقطتين وهو لا يستقيم على
تقدير الجزء والفضا ان وجود الوتر لا يصح الا بان يكون الزاوية حادتين والحادة
لا يصح على اصل الجزء فتدبر اما المقدمة الثالثة فلانه اذا ثبت الاتصال يلزم الاتحاد حقيقة
وهو التماثل ولزوم الاتحاد لان المتباينين جهة لا يتصلان بل هما شيئان بالفعل كما
قال ابن سينا حاصله ان المتصل الواحد الذى لا جزء فيه بالفعل لا ينقسم الى اجزاء
متخالفة الحقائق لان تلك الاجزاء موجودة بالفعل اولا وعلى الاول فلا اتصال هذا خلف

وعلى الثاني يلزم ان تختلف امور واحد لا تخالف فيها اصلا بالفعل الى امور متخالفة الحقائق وقيل
هذا الا كما نرى ان الماء يمكن ان تختلط لطا النار والارض وهذا كما ترى فتعدت ثبت تساوي
الكل لجزئه ومساواة جزء الاخر في الماهية وهو التماثل فقد ثبت المدعى فافهم ان
هذا التسامح غير وهذا امع وضوحه قد يشكك فيه فانا لا نسلم ان المتباينين لا يتصلان فان
مراتب الاستدارة مختلفات الحقائق مع ان الخط المستدير يجوز ان يكون بعض
منه مستديرا استدارة مخالفة لاستدارة بعض اخر وكذا الحركة فانها شرع في الاوائل
ويبطا في الاخر فابعاضها مختلفة في الشدة والضعف مع ان مراتب الشدة
والضعف مختلفة بالحقائق وهكذا يمكن ان يحصل في الذهن صورة وحدانية المختلفات
فانه مسطور في المبادي اللغوية ان اللفظ المفرد لا يدل الا على معنى واحد بالفعل مع ان
اللفظ المفرد قد وضع للمختلفات كالبيت مثلا فتدبر المعرف مانع الوالج
الى الداخل في المعرف بالفتح من الخروج والخارج منه من الولوج فيه وهذا توقف بالاعم
فلا يمنع الولوج ولا بد من زيادة قيد اخر وهو الكاسب ولعله ظاهر لمن ينظر في النظر و
هذا مبني على المشهور والا فالمتاخرون جوزوا التوقف بالعام الضا ولا دليل لهم علله
وانما يدعى البديهة في وجوب الكاسب التصوري المتساوي فيه في غير موضعها واذ قد
علم ان المعرف الجامع المانع فيجب الطرد وهو ان يكون كلما صدق عليه المعرف بالكسر صدق
عليه المعرف بالفتح والعكس وهو ان يكون كلما يصدق عليه المعرف وبالفتح كلما صدق
عليه المعرف بالفتح صدق عليه المعرف وحاصله يجب ان يكون المعرف جامعا لكل فرد من المعرف
بالفتح ومانعا عن دخول غيره فيه وجميع الايرادات على التوقف دعاوي ويكفي في جوابها
المنع وحاصله ان التوقف بما هو توقف لا دعوى فيه اصلا بل انما المقصود منه التصوير المحض

التصوير المحض فلا منع ولا معارضة ولا نقض ولكنه متضمن لدعاوي فمنه اصلا بل انما المقصود الى كونه جامعا
ومانعا فيتوجه المنوع الثلث وكذا المعارضة ان فسرت باقامة الدليل على نقيض دعوى المدعى
فعلى سبيل الحقيقة وان فسرت باقامة الدليل على خلاف ما استدل المدعى عليه فالمعارضة
على سبيل المجاز بل هو غصب المنصب والنظار وان منعوه لكنهم ظلموا ظاهرا لان المدعي وسكت
وانتقل الى آخر او ادعى البداهة فلا مضايقة في ابطال دعواه نعم لو كان المدعي تصدى الاستدلال
ولم يورد فتبادر الخصم وجعل المستدل على خلافه فهذا قبيح واذ قد علمت ان التعريف لتضمنه دعاوي
ضمنية تقبل المنوع الثلث فاعلم ان المنع المجرد غير نافع فان المعرف اذا عرف الانسان بالحيوان
الناطق فاعترض عليه الخصم بانا لا نسلم جامعيته لا يظهر له نفع والفضاح يشيد باب التعريف
فلا بد من شاهد فان كان مثبتا للتخلف مثلا فيرجع الى النقض ودعوى عدم الجامعية او المانعية
ولذا قال وجميع الايرادات دعاوي فالطالب عنه بالمنع كاف فيقال لا نسلم انه متخلف والاصلح انه
لابد له من شاهد والا فهو فليس النفع فتدبر وهو ان المعرف حقيقي الكائن بالذاتيات ورسمي
الكائن باللازم ولفظي بلفظ اظهر مرادف واعلم ان المعرف الكائن محصلا لصورة غير حاصلة فهو حقيقي
والا فلفظي والاول الكائن بالذاتيات فحد والا فرسم وربما يطلق التعريف الحقيقي على المحصل الحقيقة
الموجودة ويقال له التعريف على سبيل الحقيقة وعلى غيره التعريف على سبيل الشرح والتعريف
الاسمي والذي يفهم من الكتاب من ان التعريف بالذاتيات حقيقي وباللازم رسمي
غير مشهور ثم حكمه بان اللفظي بالمرادف غير صحيح فانه سيجيء من المصنف انه لا ترادف بين الحد والمحدود
ولا ترادف بين المفرد والمركب فلو كان شيء معلوما باطلا وقيل بان ذلك الشيء كذا او كذا فهو تعريف
لفظي كما تقول ان تعريف الموجود بما يمكن الاخبار عنه لفظي مع انه بالمركب فلعله اراد بالمعرف هاهنا ما يدل
على تمام معنى المعرف مثلا ودعوى ان التعريف اللفظي لا يكون بالمركب غير وجيهة وهذا كلام نفيس متعلق بالتعريف

اللفظي واذا الوعد مقتضى الاجمال لم نورده وقد اشتهر التعريف اللفظي الاعم من المعرف وهو المشهور
في الكتب والظاهر ان التعريف وان كان من حيث الذكر اعم لكنه ينتقل منه الى الاخص ومما ينبغي على
ان في التعريف تصورا واحدا متعلقا بالمعرف بالكسر بالذات وبالمعرف بالعرض فالمهيات
المعلومة اذا استقبل عن واحدة منها او ورد في الجواب الاعم فينتقل منه الى المعلوم ويلتفت منه الى
المعرف المطلوب وفيه ما فيه والذاتي ما فهمه في فهم الذات اي يكون فهم الذات متضمنا لفهمه
فان كانت الذات متصورة بالاجمال فهذا التصور تصور الذات والذاتي وان كانت
متصورة بالتفصيل فهما وفهم الذات مولف من فهمين تدبر وقيل في تعريف الذاتي
في المختصر ما لا يعلل ثبوته لشيء في الحاشية ان القائل صاحب المختصر ولعله اراد انه مذكور
في كتابه والا فابن الحاجب انما ذكر هذا التعريف كما ذكر المصنف بان الذاتي كذا وقيل كذا ونقض
هذا التعريف بالامكان الخاص فانه عرضي بلا شبهة ويصدق عليه الحد المذكور لان الامكان
غير معلل اذ لا امكان بالغير كما تقرر في غير هذا الفن والجواب عنه ان الامكان ان اريد به السلب المتحصل
فلا نم صدق الحد عليه فان المراد بما لا يعلل ما يلحق الشيء ولا يعلل في لحوقه الى شيء هو ليس بلاحق و
ان اريد السلب العدولي فلا نم انه ليس بمعلل بل هو معلل بالذات والمنافي امتناع الامكان
بالغير بل التحقيق ان اللوازم للماهية معلولة بالماهية واورد على المسئلة القائلة ان المعرف
كاسب ان اكتساب التصور من التصور غير معقول فان التعريف تعريف لنفس المهية المعرف
او اجزائها او الخوارج او الداخل والخارج تعريف المهية بنفسها او اجزائها تحصيل الحاصل اما
الاول فظاهر واما الثاني فلان مجموع الاجزاء هو نفس المهية هذا ان كان بجميع الاجزاء وان كان
ببعضها فلان ذلك البعض لا يعرف الباقي فيرجع الى تعريف الشيء بنفسه والعوارض خارجة عن المهية
المطلوبة التعريف فلا تحصل بها الحقيقة وبه يبطل شق التعريف بجميع الاجزاء والمركب من الداخل والخارج

والخارج والجواب باختيار ان التعريف بجميع الاجزاء ان التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا اذا ثبتت
وقيدت فهذا المجموع هو الحد الموصل الى الصورة الوحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء اجمالا وهو المحدود
ولا شبهة في ان المجمل مغاير للمفصل وفي ترتب التعريف انما حصل المفصل وبعده حصل
المجمل فهنا حصل امر لم يكن حاصلا فتدبر فالمورد ان اراد بالعينية مع الماهية العينية بجميع الوجوه
فهو مم وان اراد العينية بالذات وان كان هناك تغاير بوجه آخر فلا نسلم بطلانه والجواب الثاني
يمكن باختيار شق العوارض فذلك لا تحصل بها الحقيقة قلنا لم يدع تحصيل الحقيقة بها بل
ندعي انه تحصل بها الحقيقة بالوجه وقس على ذلك الشقوق الاخر وهذا القدر كاف فيما نحن فيه
واعلم ان الامام الرازي ذهب الى بداهة جميع التصورات وتمسك فيه بهذا التمسك والآخر ان
المطلوب الكاسب ان كان معلوما فتحصيل الحاصل والا فطلب المجهول ولم يورده المصنف لاختصاصه
بالتصورات والظهور وهنه مسئلة ثم الدليل في اللغة المرشد والذاكر وفي الاصطلاح
ما يمكن التوصل بصحيح النظر الى مطلوب خبري كالعالم واعلم ان الاصوليين زعموا ان الدليل هو
الاصل فهو مفرد فمحصله ان الدليل المفرد الذي يوصل النظر في احواله الى مطلوب خبري سواء
كان النظر فيه بطريق الشرطية او الحملية فعلى هذا لا يكون قوله تعالى اقيموا الصلوة دليلا الا ان
يعم المفرد فحينئذ اريد به الاعم من ان يكون حقيقيا او حكميا وفي القول بان الدليل للاصولي او الوسط
غير صحيح وعلى ما ذكر شمس الائمة السرخسي لظاهر يدل على ان اقيموا دليل حقيقة فالاستدلال الذي
اورده ابن الحاجب قسما للادلة الاربعة لا يصح ان يكون دليلا بهذا التفسير نعم دليل على
تفسير المنطق وهذا التفسير اعم من الظني والقطعي وقد يخص بالقطعي فيقال ان الدليل ما يمكن التوصل
الى مطلوب بالقطع ويسمى الظني امارة فانها العلامة والاليق بالفن التفسير الاعم والانتاج
مبني على التشكيل بين موضوع المطلوب ومحموله والوسط بينهما اذ لا بد من وسط وتفصيله ان

الذي استخرج منه المطلوب لابد من ان يكون مشتملا على طرفي المطلوب ضرورة ان الاشياء المتباينة
لا يلزم منه شيء اليه وقصدت تحصيل زيد قائم من عمرو ضاحك و بكر قاعد ركبت سطحا و
لكن لا يحصل من عمرو ضاحك و بكر قائم فلا بد من اشتماله على الطرفين وكلا شبهة ايضا في ان الطرفين
غير كاف فلا بد من ثالث ليربط بالطرفين وهو المعنى بالوسط فوجبت المقدمتان فان قلت
انك قلت سابقا ان الدليل هو المفرد قلت لم ندع ان ذلك المفرد لغيره هو موصل و
لو قلناه فقد قلنا قولا زورا بل الذي ندعي ان النظر فيه موصل والنظر فيه لا يوصل كيف ما اتفق
بل لا بد من تفتيش امور مرتبط مشتملة لطرفي المطلوب وهي تلك المفرد فلذلك لزم المقدمتان
ومن هنا فان المنطقي هو اي الدليل قولان اي قضيتان والقول هو الكافي في عرفه المطلق
لكنا نريد هنا القضيتان يكون عنه قول آخر فبين الاصولي والمنطقي نزاع لفظي فانه لم يدع ان
المفرد وحده كاف ولم ينكر ايضا ان النتيجة لم يلزم من المقدمتين وهذا المعنى شامل القياس المساواة
بالنسبة الى النتيجة المطلوبة بالمقدمة الاجنبية وامثاله ولو زيد لذاته لخرج وهو الاصل لعدم الضابطة
الدليل الذي ينتج النتيجة لا لذاته ولو قيل بانه المتبادر عند اطلاق عنه لم يبعد وهو اي الدليل شامل
الاستقراء والتمثيل لانه يصدق انه قولان منتجان قولا آخر وقد يقيد في تعريفه قولان يستلزم لذاته
قولا آخر ليختص بالقياس وهذا صريح في ان تسلسل لاجل قوله يكون مبدل يلزم على ما هو المشهور
والاختصاص لاجل قوله يستلزم وان الاستقراء والتمثيل ليس من القياس وفيه
بحث لان حاصل الاستقراء تتبع الجزئيات ليحصل منه حكم الكلي فلا كان انفصال الاستقراء الى
المطلوب باعتبار ان القضايا الحاصل من التتبع مما لا يحصى اذا جمعت او جعلت فالمجموع من
زيد موضوع و بكر موضوع الى الاكثر هو الموصل فلزم ان لا يصدق على قولان يكون عنه آخر بل يصدق اقوال
وان اريد ان التتبع اقتضى الى الحكم الاكثري وهو اقتضى الى الحكم الكلي ظاهرا فهو صورة القياس فان حاصله

فان حاصله اكثر الناس كذلك وكلما كان الاكثر كذلك فالكل كذلك غاية الامر ان بعض مقدماته ظنية
وبه يصير النتيجة ظنية فلا ينفعه اخراج ذلك بقوله المستلزم وليخرج عن القياس الظني
المقدمات وهذا كما ترى ولعل المراد بقوله المنتج الاقوال التي اقل مراتبها الاثنان فكانه
قال قولان فصاعدا ومع هذا يرد عليه ان الاستقراء ح اشتراك الا في احد طرفي المدعى وهو المحمول
واما التمثيل فهو قياس بلا شبهة فان حاصله ان في الفرع وصف علة الحكم وكلما وجدت
وجد واما اثبات العلية فلان هذا الوصف دائر معه وجودا وعدما وكل دائر فهو علة مثلا
غاية الامر ان مقدماته ظنية فهو سبيله سبيل سائر القياس الظني المقدمات فقولهم يستلزم
ليس معناه يلزمه بالفعل بل معناه انه كلما تحقق مع هذه الهيئة تحقق معه الحكم وهذا صادق و
لذلك زيد اذا سلم ولا حاجة اليه فتدبر واما قوله لذاته فلاخراج قياس المساواة والاسود ان تق
ان تصفح الجزئيات انما يوصل باعتبار ان الحكم الاكثري ملازم للحكم الكلي فلم يكن قول اخر الا بواسطة
وكذلك التمثيل فان الاصل لا يوصل الا بانضمام مقدمات اخر وفيها فيه فتدبر في هذا المقام
فان لها جواب … وله اي القياس خمس صور قريبة من الانتاج عند العقل واما غير القريبة
فله صور كثيرة كالشكل الرابع والشرطيات الاقترانية كما هو مفصل في الكتب المفصلة الصورة
الاولى ان يعلم حكم لكل افراد شيء ثم يعلم ثبوته اي ثبوت ذلك الشيء للاخر كلا او بعضا اي يكون
احدى مقدمتيه موجبة كلية او جزئية والاخرى كلية سالبة او موجبة ويكون محمول احديهما
موضوعا للاخرى فيلزم منه ثبوت ذلك الحكم للاخر كذلك بالضرورة وحاصله ان شيئا من
المفاهيم اذا اثبت او سلب لكل فرد من افراد شيء اخر او عن كل واثبت هذا الشيء الاخر
سواء كان واحدا او اثنان او ازيد لزم منه بالضرورة الواضحة ان الشيء الاول ثابت لهذا
الشيء الاخر او مسلوب عنه فلو اثبت شيء لكل فرد من شيء وسلب هذا الشيء من اخر لم يلزم منه شيء

اصلا فانه يجوز ان يكون هذا الثابت اعم منه او مساويا وعلى الاول لا يصلح السلب وعلى الثاني
لا يصح الايجاب فلا بد من ايجاب الصغرى فانك قد عرفت ان سلبها غير نافع وما في التحرير
من انه لا بد للصغرى من الايجاب الا في صورة مساواة طرفي الكبرى فان سلب احد المتساويين
مستلزم لسلب الاخر الا في متلازم الطرفين فان المساواة يجوز ان يكون مع الافتراق
كما في النائم والمستيقظ ولا خفاء في ان سلب احدهما لا يستلزم سلب الاخرى
الا ان يكون احدى المقدمتين مشتملة على الدوام ولعله اراد بالمساواة ولذلك لو لاهما فلا انتاج
وليعلم انه لا شبهة ان قيد لذاته يخرج صورة التساوي البتة لذاته اولا كما هو طريقة الفن
فانه غير ناظر الى الذاتية وهذا الذي ذكرناه مصرح في ذلك الكتاب حيث قال ولا يخرج الامارة
ولو يراد لنفسها بل يخرج قياس المساواة لانه لا اجنبية ولا حاجة لا عمية فقد حصل انتهى ولو تفحص كلام
المستبا عالا بد يا وجهنا كلامه فافهم واورد على اشتراط الايجاب في الصغرى قياس مركب من صغرى
سالبة وكبرى موجبة سالبة الموضوع كقولنا الف ليس ب وكل ما ليس ب فهو ج فانه ينتج الف ج وابن
الحاجب زعم ان اشتراط الايجاب مطلقا غير مجد لا طائل بهذا الايراد والجواب ان السلب
من حيث هو هو رفع محض وعقد الوضع في الكبرى لا يخلو من ملاحظة الثبوت قطعا اليس معنى
العقد ما صدق عليه الموضوع يحكم عليه المحمول فان لا حظ الثبوت في الصغرى فلا سلب
فيها بل ايجاب سلب اي ايجاب معدول او من قبيل موجبة سالبة المحمول ونحن لا ننكر الانتاج في مثل
الموجبتين والا اي وان لم يكن الثبوت ملحوظا في الصغرى فلا اندراج ضرورة ان الكبرى حاكمة
بان كلما صدق عليه الموضوع فله المحمول مثلا ولم يعلم من الصغرى ان ذلك الموضوع صادق على شيء
بل انما علم ان ذلك الموضوع ليس بصادق او ان شيئا اخر غير صادق فلا انتاج وهذا الجواب صاف
لكن هنا مجادلة ان المصنف في السلم وافق شارح المطالع ان القياس المنتج بوساطة عكس النقيض مما لا ينبغي

[illegible]

مما لا ينبغي اخراجه عن حد الكمال فعلم هذا ينبغي ان يدرج هذه الهيئة في العكس لان الموجبة السالبة
المحمول ملازم للسالبة واذا الاولى منتجة فكذا الثانية غاية الامر ان انتاج الثانية بوساطة الاولى
ولا ضير فيه كما في وساطة عكس النقيض وتفصيل الضروب والاشتراطات على ذمة
الكتب المستقصية والصورة الثانية ان يعلم حكم لكل افراد شيء ويقابل الاخر كله او بعضه فيعلم
منه سلب ذلك عن الاخر كله فتأمل هذا هو الشكل الثاني وحاصله ان شيئا واحدا اذا سلب
او ثبت عن كل واحد من افراد شيء اخر او لم يسلب او ثبت الكل الامر الاخر بحيث يكون مخالفا
للحكم السابق يلزم منه هذا الامر الاخر مسلوب عن كل افراد الشيء الاول لكن الحكم الاول
كليا والاخر جزئيا فلزم منه ان الشرط فيه كلية الكبرى والا فليكن جزئية فلا انتاج فان حاصله ان شيئا
ثابت للانسان مثلا ومسلوب عن بعض افراد الفرس او الحيوان لم يلزم منه ثبوت
الفرس او الحيوان او سلبه عن الانسان ضرورة وقوله فتأمل اشارة الى ان الانتاج منه وعدمه فيهما
لذاته يستلزم للاخر غاية الامر يحتاج الى التأمل وفيه اشارة الى انه بديهي غاية الامر انه البديهي حقيقي كما
قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق وتفصيل الضروب والشرائط على ذمة الزبر الكبيرة في
الميزان وما في المختصر ان لا انتاج الا بالاول فان الاشكال الباقية لا ينتج الا بالارتداد الى
الشكل الاول فان كبرى الباقي لو انعكست رجع الى الاول ولذلك بينوا انتاجها بالارجاع
اليه كما شحنوا به كتبهم فادعاء محض بلا دليل فانك عرفت ان الانتاج انما هو منهما لكن بتأمل
واذا ارتد الى الاول انتجت البتة بلا تأمل ولا يلزم منه ان لا انتاج الا به ولان اللزوم لا لمقدمة
اجنبية لجواز ان يكون مع تعدد وحاصله اذا اشترط في القياسية ان يستلزم القول لا لمقدمة
اجنبية وهي التي لا تشارك مقدمتي القياس في الاطراف فلا كفاية انكان الانتاج في
بعض بلا مقدمة اصلا وكان في الاخر لمقدمة غير اجنبية كما في الشكل الثاني فان الانتاج فيه وان كان

مقدمة كعكس الكبرى لكنها ليست اجنبية فيجوز ان يكون الانتاج مع التعدد وفيه انه ح يثبت
مدعى المحشى فانه اذا كانت تلك المقدمة شرطا في الانتاج وان لم يكن اجنبية
فقد ثبت انه لا انتاج الا بالاول فتدبر والحق ان الواو وقعت زائدة من الناسخ
والكلام تعليل للادعاء والحاصل انه لا مضايقة في لزوم النتيجة للتعدد وقوله والدوران
مع الاول لا ينافيه جواب لسؤال مقدر قائل ان الانتاج في الاشكال الباقية دائر مع
الاول فهو المنتج فاجاب عنه بان الدوران لا ينافي انتاجها ضرورة ان الانتاج
لما كان مع متعدد واحد لازم للاخر فالدوران غير مضر اصلا والصورة الثالثة ان يعلم ثبوت
امرين لثالث واحدهما كلي فيعلم التقاؤهما فيه اي في الثالث ضرورة ان اذا ثبت ب
لكل ج وبعض ج ب فقد ثبت ا لبعض ج او يعلم ثبوت اولهما اي الثالث مع عدم
ثبوت الاخر لذلك الثالث فيعلم عدم التقائهما فيه فلا يكون اللازم الاخير الا موجبا او سالبا وهذا
هو الشكل الثالث فلا انتاج فيه بكليها ضرورة والصورة الرابعة ان يثبت الملازمة بين امرين
فينتج فيه وضع المقدم وضع التالي والا فلا لزوم فان المقدم ملزوم فلو تحقق بدون التالي فقد تحقق
الملزوم بدون اللازم وهو انتفاء اللزوم وهو انتفاء اللزوم ولا عكس اي لا يعلم من وضع التالي
وضع المقدم لجواز اعميته اللازم والتالي لازم واذ لا يلزم من تحقق الاعم تحقق الاخص فلا يلزم من تحقق
التالي اللازم تحقق المقدم الملزوم والرفع بالعكس اي رفع التالي مستلزم لرفع المقدم لان انتفاء اللازم
ملزوم انتفاء الملزوم والا فيجوز ان ينتفي اللازم ولا ينتفي الملزوم فلا لزوم هف ولا عكس اي
رفع المقدم لا يدل على رفع التالي لان المقدم ملزوم وهو قد يكون اخص ورفعه لا يستلزم رفع
العام وقال الشيخ ابن الهمام ان المقدم والتالي اذا كانا متساويين فينتج وضع التالي وضع
المقدم ورفع المقدم رفع التالي وفيه ما قدر في ايجاب الصغرى في الشكل الاول وقد عرفت الخطا فيه

IMPERIAL
LIBRARY

ايضا مافيه واورد منع استلزام الرفع اى رفع التالى الرفع اى رفع المقدم لجواز استحالة انتفاء اللازم
فاذا وقع جاز عدم بقاء اللزوم فلا يلزم انتفاء الملزوم وانت تعلم ان حاصل الاستنتاج من رفع
التالى ان التالى وقوعه فى الواقع ليس بالمستحيل قطعا فجواز استحالة انتفاء اللازم فى غير موضع
ولعله اريد ان انتفاء اللازم يجوز ان يكون مستحيلا من حيث انه لازم اى مع وصف اللزوم فعلى
هذا يرد على الاستنتاج من وضع المقدم ايضا فان المقدم يجوز ان يكون محالا فى الواقع مع وصف
الملزومية واذا وقع فارتفع اللزوم فلا انتاج منه الى وضع التالى فتدبر اقول اللزوم حقيقة امتناع
الانفكاك فى جميع الاوقات والتقادير فان اللزوم الجزئى انما هو التقدير حقيقة ولئن منع فنزل
الى انا لا نحكم بالانتاج فى اللزوم الكلى وهو الذى ذكره فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء
اللزوم داخل فى الجميع ففرض عدم بقاء اللزوم على التقدير تحقق الانتفاء الواقع فى نفس الامر فرض منع
نفى اللزوم فهذا المنع يرجع الى منع اللزوم وقد فرض اللزوم هف وحاصل ان دعوى انتاج الرفع
الرفع انما تنفع فى الملازمة وانت منعها فلا تضر اصلا والصورة الخامسة ان يعلم المنافاة
بينهما اما صدقا فقط او كذبا فقط او فيهما فيلزم انتاج احديهما فتفكر وتفصيله ان المنافاة
فى الصدق حاصلها انهما لا يصدقان معا فوضع احدهما يوجب نفى الاخر والا فيصدق معه فيصدقان
هف ولا ينتج رفع احدهما رفع الاخر ولا وضعه لانه يجوز ان يكونا كاذبين او يكون احدهما
صادقا والاخر كاذبا وكذلك المنافاة فى الكذب عبارة عن انهما لا يكذبان فرفع احدهما يوجب وضع
الاخر والا فيلزم الاجتماع فى الكذب هف ولا ينتج الوضع الوضع ولا الرفع فانه يجوز ان يكونا
صادقين او يصدق احدهما ويكذب الاخر والمنافاة صدقا وكذبا حاصلها انهما لا يصدقان
ولا يكذبان فوضع كل يوجب رفع الاخر ورفع كل وضع الاخر والا لزم الاجتماع فى الصدق والكذب
السمنية وهم قوم من عبدة الاوثان منسوبون الى سومنات اسم صنم نقوا افادة

النظر العلم مطلقا سواء كان في الالهيات او الهندسيات قائلين بان لا علم الا بالحس ويلزم عليهم ان
لا يعلموا البديهيات التي لا اثر للحس فيها كما ان كل متضائف لا يوجد الا بوجود الاخر لان الجزم
الحاصل عقيب النظر قد يكون جهلا غير مطابق للواقع وهو اي الجهل المركب فانه المراد فيما سبق كما اشرنا
اليه مثل العلم الحاصل عقيبه واذا كان الجهل والعلم الحاصلان بالنظر متماثلين فبماذا يعلم ان الحاصل بعده
علم واذ لا يعلم فارتفع الامان عن الوثوق بكونه علما فيرتفع احيانا بالسكيات لان المتماثلين حكمهما
واحد والجهل غير نافع فكذا الذي زعمتم انه علم وكذا في المشهور بانه تميز العلم عن الجهل وبالعكس
بالعوارض الخارجية فان البديهة تحكم عند النظر الصحيح انه علم لا جهل والمانع مكابر اقول وفيه انه
بماذا يعلم انه نظر صحيح فان الاحتمال اي احتمال عدم الصحة قائم من المبادي الى المقاطع مثلا الى كما
ان احتمال الجهل في المدعى قائم مثله في النظر بلا فرق فان قلت يجوز ان يستفاد العلم بالمبادي بالحس
والحسيات لا ينكرونها اجاب بقوله والحس لا يفيد الا علما جزئيا وهو لا يكون كاسبا بل الحق منع التماثل
بين العلم والجهل كما هو مذهبنا فتدبر ويمكن ان يحرر الدليل بان العلم والجهل متماثلان فبماذا يعلم ان
العلم الحاصل عقيب النظر علم وليعلم ان التماثل يطلق على الاشتراك في الماهية النوعية وقد يطلق على الاشتراك
في الخواص واللوازم فان اراد المستدل المعنى الاول فحاصل الجواب ان لنا مقدمات بديهية بعضها حاصلة
بالفطرة كان النصف اصغر من الكل وبعضها بالحس فان بعض المقدمات يعرف بالحس كما اتى كلما طلعت
الشمس وجد النهار والهيئة الصابديهة فيعلم بالضرورة العقلية ان هذا علم وذلك جهل فهذا جواب حقي لا غبار عليه
فان اريد تبكيت الخصم فهو ان كان قائلا بحصول العلم في غير الحس نافعا للنظر فالجواب مسكت وان كان
نافيا لغير الحس فتبكيته بالمنع فان قوله فبماذا يعلم بمنزلة انه لا يعلم فلا بد ان يمنع قوله حكم الامثال واحد
فلنا ممنوع وقول المجيب فان البديهة مستند فمثل هذا الجواب مثل الجواب الذي اورده المصنف فانه
منع على التماثل وهذا منع على ان حكم الامثال واحد لكنه مع المستند وان قصد بهذا الجواب التحقيق

الجواب التحقيق فلا ايراد اصلا فان قوله اذ العلم انه نظر صحيح اه ان اريد ان السمنية لا يعلمون فلا
غائلة فانهم مكابرون فلا معنى لقولهم وان اريد ان هذا الاحتمال امر واقعي ففيه سقم ظاهر والحاصل
ان الجواب عند المناظر صحيح بلا مونة فوجه وان اراد المعنى الثاني منع التماثل الذي وقع من المصنف عن وضوح
ضرورة ان العلم والجهل مشتركان في الاذعان والجزم به امتيازا عن التصور فقط فالمنفي للمنع
اتحاد حكم الامثال والحاصل ان المتماثلين سواء كانا بالمعنى الاول والثاني متفارقان في الاحكام و
التفارق لا يفضي الى جوازه فيما نحن فيه لفساد كلام المستدل فافهم ويرد عليهم ايضا انهم قائلون
بالعلم الحسي فيقول يرد عليكم ان الحاصل عقيب الحس قد يكون علما وقد يكون جهلا وهما متماثلان
فحكمهما واحد فيما يمتاز احدهما عن الاخر اجاب في الحاشية بتفصيله ما محصله ويمكن ان يقال انتم اذ ادعيتم
ان مجرد النظر مستلزم للعلم بخلاف الحس اتفاقا فان جزم العقل في المحسوسات ليس بمجرد الاحساس
في الحواس بل لابد من امور اخر توجب الجزم ولكن لا نعلم ما هي وبشهادتها حصلت تلك وكيف حصلت كما
ذكروا في جواب القادحين في الحسيات انتهت وفيه بحث فان ملخص الدليل منقوض بما ذكره
ليس يصلح جوابا وحاصله كما شرحنا ان العلمين متماثلين فما المميز وحيث لا وجه للتوقف المذكورة وايضا
لا نقل ان النظر بمجرده مفيد بل لابد من الانتهاء الى مقدمات اولية بديهية ولا نعلم وجه بديهيتها
سوى ان العقل يجزم بالحكم والقياس اذ لابد في الحس من امور اخر ولا علم لنا به فانعدم المميز البتة فان
احتمال ان يكون الامور المعتبرة في الحس الصادق موجودة في الكاذب واحتمال ان لا يكون موجودة
في الصادق قائم بلا شبهة فلا فارق فتدبر قال الآمدي ان الافادة اي افادة النظر
العلم بالعادة لا دخل للنظر في الافادة اصلا ليس علة تامة ولا ناقصة بل العلم يدور معه دوران امر مع اخر
لا علاقة بينهما اصلا في الاكثر او الدائم كما اذا اتفق ان وجود الانسان مع الحمار فلو كان الانسان
موجودا ولا حمار او بالعكس فلا منافاة اصلا اذ لا مؤثر عنده الا الله تعالى يعني انه المستقل لا يشترط الى

شيء اخر فهو الفاعل المستقل لكنه فاعل مختار فيصدر الصادر عنه بلا وجوب منه فان الوجوب مناف للاختيار
كما ذهب اليه الفلاسفة ولا وجوب عليه كما ذهب اليه المعتزلة واهل التشيع من وجوب
اللطف ونحوه على الله تعالى وتفصيل هذه المباحث في الحكمة والكلام وقال المعتزلة انه اي افادة النظر
العلم بالتوليد وهو عبارة عن ايجاد فعل بتوسط فعل اخر كحركة المفتاح بحركة اليد فالناظر يفعل النظر
بالمباشرة وبتوسطه يفعل العلم الحاصل بالنظر عقيبه وقال الحكماء انه اي الافادة بطريق الاعداد
فانه يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من عالم الغيب وهو المبدأ الفياض وهو الله تعالى
على ما نقله المحقق الطوسي في شرح الاشارات او العقل الفعال كما هو المشهور وجوبا منه
وحاصل المذاهب الثلثة ان صحبة العلم مع النظر صحبة العابرين على البحر بعضهما مع بعض في السفينة
عند الاشعري وصحبته عند المعتزلة صحبة الفاعل المفعول لكن بتوسط فعل اخر وعند الفلاسفة صحبة
العلة التي بها يحصل الاستعداد للمادة زعما منهم ان النفس الناطقة ليس فاعلة واختار الامام الرازي
انه اي العلم واجب عقيبه اي عقيب النظر وان لم يكن واجبا منه تعالى غير متولد منه اي من النظر كما
ذهب اليه المعتزلة لانه ليس لقدرة العبد تاثير فلا توليد منه وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني وامام
الحرمين قال في التحصيل والاصح الوجوب لا على سبيل التوليد فيكون العلم عقيب النظر واجبا
ان لم يكن واجبا منه تعالى ابتداء غير متولد منه لانه ليس لقدرة العبد تاثير اما الوجوب فلان كل من علم ان
العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم
بهذا الامتناع ضروري واما ابطال التوليد فلان العلم ممكن في نفسه فيكون مقدورا لله تعالى
فيمتنع وقوعه بغير قدرته واختار المصنف هذا المذهب فقال وهذا اشبه بالحق فان لزوم بعض الاشياء
للبعض مما لا ينكر فوجود الاشياء كلها وجعلها من الله تعالى لا ينافي الوجوب الاثري ان وجود العرض بعد
الجوهر والكلية بعد الاعظمية غير معقول هذا وقال السيد سند المتاخرين وفيه بحث لان الشيئين اللذين

الشيئين اللذين بينهما لا علاقة بوجه من الوجوه فلا لزوم اصلا قوله ان وجود العرض اه قلنا
لا لزوم فان العرض والجواهر كمصاحبين في السفينة فان قلت فما تصنع بحكم العقل قلنا لعل حكمه
لان العرض طبعه ما عند وان الجوهر علة له والعرض نفسه تقتضي الناعتية ومقتضاها الوجود في المحل
والعقل يحكم ضرورة باللزوم بين العلة الناقصة والمقصود رد على العبارة ان عدم انكار لزوم بعض
الاشياء للبعض لا يدل على لزوم العلم النظر والمقصود واضح فان حاصله ان المانع انما هو الانكار
وقد ارتفع وان الموجب في الصورتين هو عدم معقولية وجود احدهما بدون الآخر متحقق فالقول
في احدهما دون الآخر غير معقول فلا يصلح الوجوب وكون النظر علة قريبة والفياض
هو الله تعالى ولذلك يحكم العقل بالوجوب ولم اجد هذا المعنى مخالفا للنصوص الالهية والنبوية
كثرنا الله تعالى بهجة وقوله اما المقالة الثالثة في الاحكام جمع حكم وهو محمولات المسائل الفقهية من
الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة وعرف بالخطاب لله تعالى المتعلق بفعل المكلف
كما سيجيء عنوانه ومبادئه باعتبار للاحكام المتعلقة به كالمسئلة القائلة ان المامور به حسن او ان
ان الواجب حسن والحرام قبيح مثلا وهذه المبادي بعضها من الكلام وبعضها من الفقه وبعضها من
الاصول كما ستطلع عليه وفي البدايع حيث راى ان المسائل فقهية عنون الفصل بالمبادي
الفقهية وليس كما ينبغي ولما كانت هذه المبادي غير منتظمة في علم واحد عنون الفصل بالاحكام
لئلا يختل النظم فان ادراج الكل في الكلامية غير معقول وادراجه في الفقهية الفقالين ينبغي
ولا يظن بايراد العنوان عليحدة ان هذه مبادي خارجة عن الكلام بالمرة وفيها ابواب اربعة لان
الحكم متعلق بالحاكم والمحكوم عليه وهو المكلف والمحكوم فيه وهو الفعل الباب الاول في الحاكم
ولنذكر الطرق التي سلكها فنقول انه يورد الاستدلال المختار لنا والمؤلف بالمستدل وادلة
المخالف لنا ولو على الترتيب الذي يوردها قواها في ترجمة المذاهب وقليلا ما يورد باسمائهم ونعيد

الاعتراضات فيما يناسبها كالاعتراض وفيه نظر وغيرهما والاجوبة بالجواب وبمكن ان يجاب
ونحوهما الا في مواضع قليلة بحيث ان شاء الله تعالى تطلع عليه فانتظر للحكم الا من
الله تعالى هكذا قال الشيخ كمال الدين ابن الهمام وغيره وفيه اشارة الى ضعف ما في البزدوي
وتبعه كثير من ان المعتزلة مذهبهم ان العقل مستقل بالحكم فهو الحاكم وقد اوردوا الشعب
الكثير فسبيل مذهبنا ومذهبهم في ان الحكم له تعالى واحد البتة فهو الموجب والمحرم ولا سبيل
للعقل الا الى المعرفة فهو عارف بما حكمه فربما يستقل بمعرفته وكثيرا ما يستعين بالنصوص كما لا يستطيع
على ان شاء الله تعالى لا نزاع لاحد من الاشاعرة وغيرهم في ان الفعل حسن وقبيح عقلا بمعنى
صفة الكمال والنقصان يعني ان بعض الافعال حسنة وبعضها قبيحة وللحسن وضده معان
فمنها الكمال والنقصان وهذا المعنى ثابت للافعال عقلا البتة بمعنى ان الافعال بعضها حسن
لو فرض عدم ورود الشرع ووجود الافعال فبعضها حسن اي له صفة الكمال وبعضها قبيح اي له صفة
النقص او بمعنى ملائمة الغرض الدنياوي ومنافرته قد سبق ان لهما معان واحدا منها عرفت
ومنها ملائمة الغرض ومنافرته وهذا ايضا لم يقع فيه النزاع فان كل احد يعلم ان تدبير الجسد المريض
بالعلاج حسن والقاء الشيء في العذاب قبيح وهذا المعنى يختلف باختلاف الناس والاغراض فمنهم من
عنده اكل الحامض غير موافق لطبيعته منافره بل بعض الناس يليق لطبيعته شيء وينافره في آخر
ولولا الشارع لحكم العقل بالصواب فلا وجه للنزاع فيه بل النزاع في الفرق في ان الفعل حسن
وقبيح بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه ومقابلهما يعني ان لهما معنى آخر سوى ذينك المعنيين وهو
استحقاق مدح الله تعالى واستحقاق العذاب وان شئت فقل استحقاق المدح وعدم استحقاقه
واستحقاق الثواب وعدمه واستحقاق المدح والثواب متلازمان فعند الاشاعرة حسن الافعال وقبحها
بهذا المعنى شرعي اي بجعله فقط ولا دخل للعقل اصلا ومناسبتها مع الافعال مناسبة الاشياء الاخر

فمنهم من طبعه
يميل

الاشياء الاخر لا علاقة للافعال معها اصلا وانما صحبتها معها صحبة تشكل السفائن بعضها
مع بعض فما امر الله تعالى وهو الشارع به فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح ولو انعكس الامر بان كان
امر بما نهانا عنه والنهي بان كان نهى عما امر به لانعكس الامر اي الحال فيصير الحسن قبيحا والقبيح
حسنا فالايمان والكفر والزنا ومساس المنكوحة وقتل المطيع والقاتل في نجاة الحيوة سيان
لا هو مقتض للسرور ولا هو مقتض للغموم وعندنا وعند المعتزلة حسن الافعال وقبحها عقلي اي
اي لا يتوقف على الشرع بل الحسن حسن في نفسه فلو لم يرد الشرع وكانت الافعال متحققة كانت
حسنة وقبيحة بمعنى ان في ذاتها اقتضاء لان تقبض على فاعله الثواب والعقاب
فلحسن نسبة الشرع اليه الا انه الكاشف فاقيموا الصلوة دليل على ان الصلوة لا
ان حسنها به حتى لو لم يرد لم تكن حسنة حتى يكون حالها وحال الكفر سيان وقال بعض شراح
البزدوي في ترجمة الخلاف ان مذهب المعتزلة ان الافعال علل موجبة للثواب بذواتها
وصفة من صفاتها كالاسباب وعليتها حقيقية قبل الامر وبعده ومذهب اهل السنة والجماعة
ان حسن الافعال وقبحها بجعل الشارع موجبة للثواب والعقاب فضلا وقهرا بان امر ونهى فتثبت
هذا الحكمان مقتضي لهما بناء على حكمة الامر والناهي فالافعال عند الاشاعرة ليست بعلل للثواب
والعقاب لا علل حقيقية ولا جعلية وانما هي امارات محضة كالوصول الى الكنز بحفر البئر
عند المعتزلة علل حقيقية كما زعمت الفلاسفة في احراق النار وعند اهل السنة علل جعلية بان
جعلها الله تعالى علة للحسن وضده انتهى ويلوح عليه آثار ارتفاع الخلاف فان جعل الشارع
هو امره ونهيه وهو مذهب الاشاعرة ويندفع بالعناية في العبارة فتدبر وليعلم ان هذه المسئلة
من اي علم هي فكونها من الكلام ظاهر وقيل ايضا انها فقهية لانها باحثة عن احوال
فعل المكلف وفيه بحث فان الفقه ليس بحث عن الافعال والا لكان يجب ان يكون المسئلة

القائل ان الفعل عرض منه بل هو العلم بالاحكام الشرعية وعنوا بالحكم الخطاب لله تعالى
المتعلق بفعل المكلف وليرجع الى المباحث المودعة في تعريف الفقه ويمكن ادخالها
في الفقه بارجاع الحسن الى الوجوب والندب والقبح الى غيره وتمم الفقه بان قيل انه العلم
بالمشروعات كما قيل في البزدوي ويراد بالمشروعات التي يكشف عن وجه الثواب
وعدمه وقيل اصوله ان رجال الادلة فيقال ان الامر يدل على الحسن فيما في الكتب الحنفية
من الايراد في المقاصد احسن ويرد عليه مثل ما اورد على الفقهية فالاصول علم يبحث عن
احوال ما يتوصل به الى الفقه والجواب بانها لكن قال الحسن من القبيح من الفقه لكن عندنا حسن
الافعال وقبحها لا يستلزم حكما في العبد من الله تعالى بل الصير موجبا لاستحقاق الحكم من الله
تعالى الحكيم الذي لا يرجح المرجوح واذ الافعال حسنة في نفسها احق العبد لان ينزل على
حكم التكليف فانه تعالى حكيم لا يليق بجنابه ان يحكم بخلافه وان يتركهم سدى فما لم الحكم ليس هناك
حكم ومن ههنا اشترطنا بلوغ الدعوة في التكليف وفيه اشارة الى ان فخر الاسلام و
اتباعه لم يخالفوا المذهب حيث قال ومن قضية الشرع في هذا الباب ان حكم الامر الذي
هو الحسن عرف بكونه مامورا به لا بالعقل نفسه فان العقل غير موجب بحال بخلاف المعتزلة كالاباحة
والكراهة والبراهمة فان عندهم يوجب الحكم ولولا الشارع بما هو شارع وكانت الافعال
اي كان فاعلوها موجودين وصالحين لان يفعلوها يوجب الاحكام اي لتحقق بالوجوب
فالفعل الصالح للاباحة كان مباحا البتة وعلى هذا قس وهما يكونا عليك من معنى العبارة
ظهر لك اندفاع ما يتراءى وروده من ان اتصاف الفعل بالوجوب ليس يتعلق بالوجود والعبارة
مشعرة به فتدبر بكذا قيل ولنا فيه بحث فان الوجوب مثلا له معنيان الاول كون الفعل بحيث
يكون فاعله مستحقا للمدح والثواب ويكون تاركه محطا لنزول العقاب الا ان يمن الله تعالى بالعفو

بالعفو وكذا الاحكام الثالثة فكونها حسنة هو بعينه كونها واجبة واذا الحسن عقلا فالوجوب كذلك فالقول
بان الحسن عقلا والحكم شرعي غير معقول وان الثاني خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلف ولو
اريد هذا المعنى فمخرج الحاصل انه لولا الشارع بما هو شارع لم يكن هناك حكم وما لم يخاطب لم يكن
هناك خطاب ويرجع مذهب المعتزلة الى ان خطاب الله ثابت من قبل ان يخاطب
فالافعال موصوفة بانها متعلق الخطاب وان لم يكن الشارع وكانت الافعال وهذا كما ترى من
فساده وقلة جدواه فالذي ينبغي ان يعلم في هذا المقام ان المعتزلة حين قالوا ان الاحكام
ثابتة بدون الشرع ارادوا المعنى الاول ونحن اذا انكرناه اردنا المعنى الثاني وما يساوقه ويدل
عليه تفاسيرهم للاحكام ولكن هذا مخالف للمشهور فتدبر هذا المبحث بحسب النظر الجلي والا فالامر
ظاهر فان الحكم هو ما اذن الشارع باللزوم ونحوه وبما يساوقه الايجاب ونحوه والخطاب به مثلا فان
المعتزلة قالوا ان الحسن وعدم [illegible] فانه تعالى حكيم يرتب الحكم البتة وعند ما لكن الحسن ولا يبعد ان
يراد بالشارع رسول الله صلى الله عليه وسلم والاوضح في العبارة ما قلنا قالوا اي قال المعتزلة ومن
يجد وضدهم منه اي من الحسن والقبح ما هو ضروري معلوم حسنه وقبحه بالبديهة بدون الاستعانة
بورود الشرع كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار زعما منهم ان منكره مكابر قيل في حواشي
شرح المختصر للفاضل ميرزاجان ان استحقاق الثواب في الاخرة والعقاب فيهما من امور الاخرة
وامور الاخرة سمعية ليس للعقلا الا استقلال العقل بادراكه فكيف يحكم بالثواب اجلا فما زعموا من
دعوى الضرورة ليس في موقعه فان الدليل دل على خلافه ولذلك ترى ابن سينا الذي هو
معين قوانين العقليات يقول في الشفاء فبالحري ان يحقق ههنا ان المعاد منه ما هو منقول
من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريقها وتصديق خبر النبوة واذا كان المعاد سمعيا
فالامور المتعلقة به كذلك اقول فيه نظر بوجهين الاول العدل واجب عقلا عندهم فيجب المجازاة فان

العدالة ليس الا ايصال الخير الى من يستحق والشر الى من يستحق وذلك اى المجازاة كاف لحكم
العقل بان فاعله يستحق الثواب وان كان خصوصية المعاد الجسمانى سمعيا وانت تعلم ان الشبهة
واردة على الحنفية ايضا حيث يقولون بحسن الايمان مع قطع النظر عن ورود الشرع وحاصلها ان
عقلية حسن الافعال بمعنى استحقاق الثواب غير معقولة فان امر المعاد سمعى وفيه ما فيه فالوجه للعموم
ان بعض الحنفية يوجبون الايمان على من لم يبلغه الدعوة فيكون موجبا لاستحقاق الثواب بدون السمع
والجواب الذى يورده مختص بالمعتزلة وايضا ان القائل معترض فله ان يمنع كون العمل واجبا والجواب
ان القائل بصدد الاثبات والاستدلال على خلاف ما نسب عموا اوهو وقد بطل فح ان ارجع الى الحل فى محله
المنع على ان امر الاخرة سمعى مطلقا بل الخصوصيات وتفصيله ان البديهة شاهدة بان النافع هو اللذيذ
وهو الثواب ثم بعد التفتيش ظهر ان اللذيذ للنفس هو الادراك فان الوجه الجميل لا يحس عندها
الا عند البصر وهو نحو من الادراك لكن بعض الادراكات يحس لها عند الاختلال وهو نفر عند تخليتها
مع ذاتها كالسليم فانه يحلو عنده المر والمريض فانه يحلو عنده السمع وهو بعد حس البقرة فالنافع
هو الادراك الصادق الذى يبقى الى الابد ولا يفنى فى شئ من الاوقات وهى القضايا الصادقة فيعلم بدون
الاستعانة بشئ العقل ان بعضها مما يستحق فاعله المدح والثواب وحاصله ان مطلق المعاد عقلى وهو
كاف فى عقلية الحسن وان بعضها حسن النشأة غاية الامر ان خصوصيات وصول الثواب من الحور والقصور
وغيرها امر سمعى نعم ان القائل ان الكذب قبيح صعب الا على الخاشعين فتدبر والله اعلم الوجه الثانى
ما اورده بالعلاوة على انه اى حسن الفعل بمعنى استحقاق المدح والثواب يعنى لو تحقق المعاد ودار
الجزاء لتحقق الاستحقاق كاف فى المطلوب وحاصله ان الذى ندعيه بالضرورة حسن بعض الخصائل
ان دار الجزاء والمكافات اذا تحققت فالمجازى بما هو مجاز اذا تحقق فعليه ان يجازى فاعل الصدق
الجزاء الحسن ويجازى فاعل الكذب الجزاء القبيح وهذا المعنى مما هو معقول عند العقل غير موقوف على ورود

على ورد السمع فيتدبر ومنه اي من الحسن والقبح ما هو نظري حسنه وقبحه كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع ودفنه ما قد عرفت ومنه ما لا يدرك حسنه وقبحه الا بالشرع كحسن صوم آخر رمضان
وقبح صوم اول شوال فانه لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين
في الحاشية لا يخفى انه تعصب بل العقل يحكم بعدم الفرق الا بجعل الشرع وغاية ما يقال ان الواجب
عقلا تطهير النفس انما هو الصوم مطلقا وتقديره لشهر رمضان لفضيلة فيه مثل نزول القرآن فيه
وغير ذلك فيلزم بالعرض كون اول شوال منتهى الصوم ونهاية الشيء يكون خارجا عنه في
الحكم فتامل جدا انتهت وفيه نظر فان الحكم الذي اعتبرتم انما يقتضي عدم الوجوب في اول الشوال
لا الامتناع وايضا كما ان نهاية الشيء خارجة كذلك بدايته وايضا ان الدليل انما دل على ان الشرع
الشريف حق وكل ما نطق به فهو حق فلزم بالضرورة ان الصوم حق وباطل واذ الدليل دل
على ان الحسن عقلي فقد صح ان الحسن ليس بجعل الشرع ثم اختلفوا اي المعتزلة بعدما اتفقوا على ان
الحسن والقبح يستلزم الحكم من الله فيما بينهم فقال القدماء منهم ان الحسن والقبح لذات الفعل وقال
المتأخرون منهم ليس الحسن والقبح لذات الفعل بل لصفة حقيقية اي موجودة في الفعل
توجبهما اي في الحسن والقبح يعني ان حسن الفعل لصفة ثابتة له وقبح الفعل كذلك وقال القوم
منهم ليس الحسن والقبح لذات الفعل ولا لصفة حقيقية فيهما بل القبح لصفة حقيقية في القبيح والحسن
ليس لصفة بل هو عدم القبح فيكفي فيه عدم الصفة المقتضية للقبح وقال الجبائية حسن الفعل
وقبحه لصفة من صفاته لكنها ليست صفة حقيقية بل اعتبارات وقال العلامة قطب الدين
الشيرازي في شرح المختصر اني لم اطلع على سبب التخصيص القبيح بكون قبحه لصفة حقيقية وان الحسن
عدم القبح وكانه مبني على ما ذهب اليه المعتزلة من تساوي الذوات وتمايزها بالصفات فلو قبح
فعل لذاته لقبح فعل الله لتساوي الافعال في الذات ولا يخفى عليك ما فيه وقيل ان وجه

التوقف ان الاصل في الفعل هو الحسن وعدم الحرج والزم مالم يطرد ما يوقف فيه الفائحيث ظاهر وليعم
قوله لم نظفر بسبب صالح والمذهب الحق عندنا الاطلاق عن خصوص كون الحسن وضده للذات
اذ الصفة الحقيقية او الاعتبارية اذ التخصيص في احدهما الاعم من تلك الاعم من تلك الشقوق فيجوز ان
يكون الحسن لذات الفعل والقبح كذلك كالايمان والكفر وقد لا يكون كذلك كالوضوء مثلا وح فلا يرد
النسخ علينا وفيه اشارة الى انه يرد عليهم وتوجيهه ان الحسن لما كان عندهم لذات الفعل ومقتضى
الذات لا يختلف فيجب ان يكون الفعل الذي هو حسن حسنا ابدا وكذا الحال في القبيح قبيحا ابدا والا
يكون الذي
لبطلان بعض الافعال قد انتسخ من الحسن الى القبح ولا يرد علينا لانا لم نقل بكون الحسن والقبح
لذات الفعل بل انما قلنا بالاطلاق فيجوز ان يكون المنسوخ حسنا لغيره وهو لم يبق حين النسخ
صالحا الان لمقتضى الحسن مثلا والحق انه لا يرد عليهم ايضا لان الذات قد يغلب عليه غيره كبرودة الماء اذا سقط
اعتباره ولهذا لم يجوز النسخ فمن لم يحتمل سقوط الحسن او القبح كذا في الحاشية وهذا الجواب صحيح
الا انه محتاج الى التنقيح فانه لقائل ان يقول ان مقتضى الذات لا تخلف فلا نغلب عليه غيره وايضا ان
سقوط اعتبار الحسن مثلا انما هو قبل النسخ بل الحكم على حاله وانما جاء السقوط بعارض العذر كما
صرح به مشروحا في باب مسئلة العزيمة والرخصة وتنقيحه ان مقتضى الذات على ان هذا الذات
له معنيان الاول ان يقتضيه الذات لا بواسطة شيء اخر كالزوجية للاربعة وهذا المقتضى
لا يتخلف والا لزم ان لا يكون المقتضى مقتضى والثاني ان الذات لو خليت وطبعها لاقتضته
وحاصله ان في الذات اقتضاء ناقصا مشروطا بارتفاع الموانع ووجود الشرائط الاخر التي
قد لا ترتفع وقد لا توجد وهذا المقتضى قد يتخلف عن المقتضي وهو مثل برودة الماء فانه قد يزول ويجوز
ان يكون المعتبر له ارادة هذا المعنى وقد يجاب بان الفعل الذي كان حسنا لكان موافقا في الحقيقة
لذلك الفعل الذي يوجد الان لكنه مخالف له في الحقيقة المعتبرة شرعا وفي الحاشية لا يخفى ما فيه انتهت

ما فيه انتهت ووجه ظاهر فانه من رجع الى التحسين الشرعي والتقبيح الشرعي فان الحسن العقلي هو
ان الفعل حسن في نفسه وان لم يرد به الشرع بل هو كاشف محض ومن رجع الى اعتبار الشارع
اللهم الا ان يقال ان الفعل انما هو ذو شرط شيء كان يوجد في رمضان عن ما اخذ بشرط شيء
اخر كان يوجد في شوال وهذان مختلفان حقيقة فان المراد من الحقيقة ليس ما يتعارفه الحكماء بل المراد
نفس الشيء والمراد بقوله المعتبرة شرعا الذي علم اعتباره من الشرع فصوم رمضان وصوم شوال مختلفان
لكن علم اختلافهما اختلافا معتدا به من الشرع فتامل ثم من الحنفية من قال ان العقل قد يستقل
في ادراك بعض احكامه تعالى كالامام ابي منصور الماتريدي فهو موافق المعتزلة فاوجب الايمان و
حرم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى كالكذب والسفه والعبث حتى على الصبي العاقل وروي عن ابي حنيفة لا عذر
لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الدلائل القاطعة فعنده الحسن يقتضي الحكم من الله تعالى على العبد وقد تاول
قول الامام الاعظم وهو مشهور والعجب من البزدوي ومتابعيه انهم انكروا الايجاب العقلي وقالوا مثل ما قال
ابو منصور فان ارادوا ان العقل غير موجب وانما شانه التعريف فالحكم من الله تعالى وهو الموجب والشارع
والعقل دليل على ان الذي حسنه لذاته لا ينبغي ان يهمله الله تعالى بل توجه في الكلام الازلي
المتعلق بالمكلف غاية الامر ان تعلقه ليس مشروطا بورود الكلام اللفظي واياته من الانبياء
فهذا هو الذي ذهب اليه المعتزلة فماذا يصنعون حيث يزعمونه شيئا فما قد براقول لعل المراد
انه لا عذر لاحد بعد مضي مدة التامل فانه بمنزلة دعوة المرسل في تنبيه القلب على الحكم الالهي وتوضيحه
ان الحنفية لما يشترطون الايجاب بالمدة المذكورة فلا بد من ان يراد بالمدة ذلك وتلك المدة مختلفة
فان العقول متفاوتة وبحسبه يختلف تقدير المدة وقال فخر الاسلام ليس على احد دليل قاطع يكون
في تحديد مدة التجربة والامهال دليل قاطع او ذلك يختلف باختلاف العقلاء فمن عاقل من
تمكن من التجربة والاستدلال في زمان قليل ومنهم من يحتاج الى زيد منه فلا تيسير لنا ان

يقدر ذلك بمدة متعينة مع تخالف الآراء فيفوض الى الله تعالى علام الغيوب ويقول العبد المتوسل
بحبل الله تعالى المتين انه قد ظهر من القبيل ان مذهب هؤلاء ان العقل كاشف عن حكم الله تعالى
فالقول بوجود الحكم في البعض دون البعض تحكم اذ الضرورة لو ما حكمت بالبرهان ان حسن الافعال
ذاتي بالمعنى الذي عرفت قضت بان كل فعل كذلك وان في البعض لابد من ان يحكم الحكيم على العبد
فالكل كذلك لعدم الفارق كما هو مذهب المعتزلة بعينه غايته الامر ان بعض الاحكام المتعلقة ببعض
الافعال مما لا يهتدي اليه العقل الا ببيان من الشارع كالصوم فلا يظهر له حكم فيتمسك كمثل الحكم
النازل على الكل وقد وصل الى الاكثر ولم يصل الى البعض فهو معذور ومتمسك كمثل اباحة الميتة
عند الاضطرار واجراء كلمة الكفر على اللسان ولا يبعد ان يكون مذهب هؤلاء ذلك فقد ثبت
الوفاق بين المعتزلة ومعظم اهل السنة والجماعة وبما حررنا من المذاهب الحنفية والاشعرية والاكثر السنة
تتفرع مسئلة البالغ في شاهق الجبل والمراد منه من لم تبلغه دعوة نبي من الانبياء المرسلين صلوات الله
تعالى عليهم وجه التفريع ان الحسن والقبح عند الاشعرية لما لم يكونا الا بالشرع وليست الاحكام الا به
ايضا لم يكن مكلفا بحكم البتة فلا يحرم عليه الكفر ولا يجب عليه ايمان واما المعتزلة فقالوا ان الحسن والقبح
بالفعل وانه الحاكم بالمعنى الذي مر من ان الحسن والقبح يستلزم ثبوت الحكم فيحرم عليه الكفر ويجب عليه
الايمان وعندنا انهما وان كانا عقليين لكنهما لا يستلزمان الحكم ومن احكامه اذ قتل يصير مضمونا عند الشافعي
فهو عنده كالمسلم في عصمة الدم وعندنا لا يضمن لان الامام يجعل كفره عفوا ويقول عبد الله المتوسل
بحبله المتين ولعل المراد بهذا الاطلاق اصحاب ابي منصور واما البخاريون الذين مذهبهم مذهب الاشاعرة
كما مر عن قريب فينبغي ان يكون جوابهم كجواب الشافعي فتدبر وههنا اشكال وجواب اما الاشكال
فلانه من المذاهب ان حكما اذا بلغ واحدا ولم يبلغ آخر فهم وهو سيان في التكليف ويقول
يرد على البخاريين والاشعرية ان مسئلة من بلغه الدعوة لا يصح ان يتفرع على اصل الحسن الذاتي للحكم او عقلية

او عقلته مثلا فان النبي اذا قد بعث الى البعض فقد بعث الى الكل فمن لم يبلغه الدعوة ايضا مبعوث
اليه فهو مكلف وما حاصله ان اشتغال الذمة بشيء يعتمد على نزول الحكم على الامة او على كل واحد
فليس مما لا بد منه ووجه استلزام الحكم الذاتي الحكم كما هو مذهب الاشعرية لا لوجوب انتفاء الحكم عليه في
اما الجواب فلان وجه التفريع ان الحكم لما كان من الله الحكيم فلا يجب الحسن لا بد من ان يكون
متعلقا لوجود الخطاب ووصوله فمن لم يصل اليه لم يكن مكلفا لان تكليف الغافل ممنوع
كما سبحانه والله تعالى بخلاف الصورة المفروضة في التمهيد فان الاخرين ان بلغهم الدعوة فهم
كلفوا باخذ جميع الاحكام او ورد بها النبي صلى الله عليه وسلم فاذا وصل الى واحد فعليهم ان ياخذوا والا
فهو نظير مسئلتنا لنا على المذهب المختار من الحسن والقبح ذاتيان للافعال ان حسن الاحسان
وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة مما اتفق عليه اي كل واحد من ذلك الحسن والقبح العقلاء كلهم حتى
من لا يقول بارسال رسول كالبراهمة فلولا انه اي كل واحد من الحسن والقبح ذاتي لم يكن كذلك اي
لم يكن مما اتفق كل عاقل فان قلت اتفاقهما في العقول لا يدل الا على ان كل عاقل يحكم به ويحتمل
ان يكون حكمهم كاذبا فلا يدل على المطلوب قلت ان الاحسان والاساءة في مقابلته حسن
وقبح الثابتة علمنا الشرع بذلك بلا شبهة وانما الكلام في ان الشارع كاشف للحسن الثابت
له في نفس الامر او موجد والحسن فقد ثبت ان ذلك الحسن قد يجده من لا يتدين بدين علم ان
ثبوتهما للفعل غير متعلق بالامر والشرع وقس عليه حال القبح واجاب صاحب البديع بان الذي
وقع عليه الاتفاق هو الحسن والقبح بمعنى الملائمة للطبع والمنافرة له وفيه ان اتفاق الكل مع اختلاف
الطبائع على الموافقة والمنافرة مما ينبو عنه الطبع السليم واجاب غيره بما حاصله انهما ماخوذان من
الشرع الشريف فاشتهر امرهما حتى صار من القضايا المتعارفة المشهورة حتى لو سئل عنهما
غير المتدين فيقال له لم علمت حسن الاحسان لم يحسن التفسير وفيه ان الذي لم يعرف الشرع ولم

بورود الشرع ولم يختلط بالى كمى بهما وراجع الى الحكم بذلك الحسن والقبح فقد علم
انه ليس من القضايا المتعارفة فافهم واجاب المصنف في الحاشية ان اريد بالحسن والقبح صفة
الكمال والنقص فهو مسلم وغير نافع فانك عرفت انه غير محل النزاع وان اريد المعنى المتنازع
فيه فلا نسلم انه مما اتفق عليه اقول يقول العبد المتوسل باقوى الوسائل الى الله تعالى ورسوله صلعم
ان صفة الكمال والنقص غير ممدوحية واستحقاقهما واستحقاق الثواب والعقاب غير معقول
الا ان يكون ملائما لاقتضاء طبع الموصوف ومنافرا له فان اريد الاول فيرجع الكلام اليه فيقال
ان اريد الممدوحية في نظر الشارع الحق وهو الله تعالى فلا نسلم انه غير محل النزاع وان اريد
الممدوحية في نظر غيره تعالى فيرجع الكلام فيقال انه ماذا يريد بالمدحة فان اراد استحقاق
الثواب فالاتفاق مما يؤيد المطلوب والا فهو راجع الى الملائمة ونحوها وقد ثبت بطلانها وحاصله
ان الممدوحية لا تعقل الا بما يساوق استحقاق الثواب فان اريد ذلك فقد ثبت المطلوب
وغيره لا يعقل الا موافقة الاغراض وهو منتف ومن هٰهنا علمت انه ان اريد الثاني وهو الاستحقاق
الثواب فهو غير نافع للخصم بل هو مضر وان اريد الثالث فان اريد ملائمة اقتضاء طبع الموصوف
انه لو خلي وطبعه تقتضي الاحسان فهو ان سلم فقد ثبت المط فانه قد مر انه مساوق للاستحقاق
الثواب وان اريد انه ملائم له ولو في حين فالاتفاق الكل غير معقول فانه يرجع الى الملائمة
للغرض الدنياوي والاتفاق عليه غير معقول فتدبر والجواب عن الدليل الذي ورد على المختار بانه
الى اتفاق الكل على حسن الاحسان وقباحة الاساءة في مقابلته يجوز ان يكون لمصلحة عامة لجميع الخلائق
فان في الاحسان نفعا عاما ضرورة لا نظر الا الى رعاية المصلحة حسن بالضرورة والحاصل انا ننقل
الكلام الى رعاية المصلحة العامة فان الكل متفق على حسنها من المتدينين وغيره وانما نظرنا
لو ادعينا انه اي كل واحد من الحسن والقبح لذات الفعل لانه لا احد ان يقول لا نسلم ان حسن الفعل

حسن الفعل الذي هو الآن لذات الفعل بل هو لرعاية المصالح العامة ونحن لا ندعي حسنه لذاته
بل الدعوى عدم التوقف على الشرع سواء كان ثبوتهما لذاته او لصفة لازمة او غيرهما ويمكن ان تحرير
الكلام بان اعتراف حسن الآن وقبح الآن في مقابلة مثبت لمطلوبنا فانا لم ندع ان حسن
ما يكون مقتضى ذات الحسن فان ندعي ما اعم كما قد عرفته بشائبة من الوهم فان الصادق
الاحسان بالحسن حكم بحسن نفس الامر فان رعاية المصالح العامة واسطة في العروض فحاصل الايراد
ان حسن الاحسان غير مسلم وانما الحسن غيرهما والوجه ان الشبهة تحتمل التقريرين الاول ان
حسن الاحسان يجوز ان يكون للرعاية بمعنى انها الواسطة في الثبوت فالجواب ما ذكر في
التحرير والثاني ما قد ذكرت اتفاقا لطلاب ما ذكر سابقا فافهم ومنع الاتفاق المذكور في الدليل بان
حسن الاحسان مما اتفق على انه مناط حكمه تعالى لا لاسناد وحاصله ان منع الاتفاق المذكور بمعنى انه
ان يكون الحسن ملزوم ثبوت الحكم كما هو الظاهر من تعريف الواجب بما استحق تاركه العقاب وفاعله الثواب
والحسن كذلك مبني على ما عرفت من تحرير محل النزاع ان الحنفية لا يقولون بالحكم بالعقل لا اسنادا اصلا
فانا لا نقول باستلزامه اي باستلزام الحسن والقبح حكما منه تعالى بل ذلك بالسمع فمنع الاتفاق
على هذا البناء في غير موقعه واستدل على المذهب المختار بدليل عرفي وهو انه اذا استوى
الصدق والكذب في المقصود اي الصدق فانه يختار الصدق ليس الا لحسنه وليس لانه موافق للوضع فانا
نساوي الصدق والكذب فلا بد من ان يكون لحسنه بالمعنى المقصود ثم انه ليس ماخوذا من الشرع فان الاختيار
مشاهد من كل احد سواء كان متدينا بدين او لا وهذا قريب ما اخذ من الاول وفيه انه لا استواء
في نفس الامر لان لكل منهما اي من الصدق والكذب لوازم وعوارض فهو اي تقدير الاستواء في
الصدق والكذب في نفس الامر تقدير مستحيل فيمتنع الاختيار على ذلك التقدير لانه تقدير مستحيل والمستحيل جاز
ان يتحقق على تقديره المحال وحاصله ان اريد الاستواء في نفس الامر فلا نسلم وان اريد ما لم يعرض فلا ينفع

وربما يجزم بان الايثار فعل اختياري ولا بد له من مرجح واذا استوى في جميع الاوصاف سوى الحسن فهو
المرجح وهو المطلوب وفيه ان المراد الاستواء في الاغراض المتعلقة بالاختيار كما اذا فرض ان رجلا
قاصدا لان يقتل رجلا صالحا لا معاداة بين القاتل والمقتول بما له من احوال باطنه فهجم عليه ولكنه
يجاب اختيارا انه ليس في ذلك الرجل والليل مظلم وهذا كاذب ولكن يجاب ايضا نقول انه صالح
لا يليق ان يقتل فانه مورث للعذاب الاليم فالمخبر لا محالة يختار الصدق البتة ولكن ليس الحسن
والحسن الا باعتبار ملائمة الغرض ولا لانه صفة كمال سوى استحقاق المدحة والثواب وهو المطلوب
ولا شبهة في امكان هذا الاستواء فالمنع مجادلة فتدبر فالوجه في التزييف ان الحق ان الايثار للاعتياد
باختيار الصدق فان الانسان مدني بالطبع فلا بد من اعلام ما في الضمير للآخر والاحسن الاخبار الصادق
فلا انسان من حين ولو تعلم الدلالات شيئا فشيئا بان زيدا قائم في موضع كذا وادرب في
آخر مالتكرار حتى اعتاد فمجرد سماع السؤال بحيث ما هو الحق فتدبر فالاولى ان قال الاشعرية القائلون
بان الحسن والقبح ليسا بذاتيين او لاليس بذاتيين فانه لو كان كل واحد منهما ذاتيا لم يتخلف
عن الفعل والتالي باطل لانه قد يتخلف عنه اما الملازمة فلان الذاتي ما يقتضيه الذات ومقتضى الذات
لا يتخلف واما بطلان التالي فان الكذب مثلا من اقبح القبائح بالاتفاق وهو قد يجب لعصمة نبي وانجاد
بريء عن القصاص عن سفاك وحاصله ان الفجرة يتهتكون في التفتيش عن حال نبي ليطلعوا على
مكانه فيتهجموا عليه بالقتل ولكن بحيث لو قيل انه ليس بنبي او ليس ذلك الشخص الذي يريدونه
ينجو يجب الكذب وكذا يجب الكذب في صورة تصدي سفاك يفسد في الارض ان يقتل زيدا
بريئا عن سفك الدماء وليس مستحقا للقتل وينجو لو قيل انه ليس ذلك الشخص فان الانجاء
الممكن واجب وهو موقوف على الكذب فهو واجب حسن فالقبح حسن ولا يمكن الاجتماع والا لاجتمع
النقيضان فالقبح قد زال وهو معنى التخلف فقوله سفاك يحتمل ان يكون مصدرا فهو متعلق بسري وان

يجل وواجب

وان يكون بادعام النفاذ فهو متعلق بالابعاد والجواب ان هناك يعني في صورة الانجاء لا نسلم ان الكذب
صار حسنا بل غايته الامر ان هناك ارتكاب اقل القبيحين الذي بها يجوز كتبيل النبي وانما به الكذب
واقلهما هو الكذب لا ان الكذب صار حسنا فلا تخلف فانما التخلف لو كان حسنا في الصورة المفروضة
قيل في حواشي شرح المختصر للفاضل ميرزا جان يرد عليه ان هذا الكذب واجب لما عرفت فيدخل في الحسن
اقول الحسن لغيره لا ينافي القبح لذاته فان المحمول مختلف بالاعتبار ومثاله في الحيثيات ان
ساكن السفينة ساكن بالذات متحرك بالعرض وهذا معنى قولهم الضرورات تبيح المحظورات الى
الممنوعات فمعناه ان الممنوع قد يصير مباحا بالغير غايته الامر انه يلزم القول بان كلا منهما اي الحسن
والقبح كما انه بالذات كذلك بالغير ولعلهم ملتزمون به لقول العبد المعتصم بحبل الله المتين هذه العبارة
لائح عن دعوى ظاهرة فان كتابه قوله قيل يرد عليه الكفاية مآل الجواب فيرد عليه انه لا ورود له
اصلا عليه فان حاصل الجواب انا لا نسلم ان الكذب صار حسنا لذاته فان الحسن اذا اطلق يراد الحسن
الذاتي فالكذب قبيح لذاته وكذا تجويز القتل ولكن قبحه اضعف من ذلك القبح فاختير هنا ارتكاب
اقل القبيحين لا ان الكذب صار حسنا لذاته وحاصل ان الكذب قد وجب ضرورة فهو واجب بالغير
وحرام لذاته وسيقرر فيما سيأتي ان الحرمة والاباحة قد يجتمعان وكذا الحرمة والوجوب الكفاية ما
بجهتين مختلفتين فحينئذ يرجع الى ما قيل وعبارة التحرير واضحة في هذا المعنى والكفاية مآل الدليل
فيرد عليه انه لما كان حاصل الجواب ما علمت فايراده لكلمة قيل يرد عليه بعد الجواب كما ترى فتدبر ثم نقول
كيف كان يرد على هذا الجواب انه غير جار في صورة صوم يوم العيد ورمضان فمتى ان الحسن لو كان
ذاتيا لكان الصوم حسنا في ذاته فلا تخلف بعينه مع انه حرام وكذلك القتل فانه ظلما مسلوب النفس عدلا
ولا تغاير بينهما في حقيقته فلو كان ذاتيا يكون حسنا دائما او قبيحا كذلك ولا يتاتى ذلك الجواب هنا البتة
فلا بد من جواب آخر وسيشير اليه المصنف بمثل ما عرفت يرد على قول الاشاعرة كما قد اوما اليه قبيل ان

الحسن لو كان ذاتيا لم يجز النسخ وقد جاز واشار الى جوابه المص بقوله وبه امكن لهم التخلص عن النسخ
ويقول العبد المعتصم بحبل المتين انه لم يحصل معناه فانه ان كان حاصل ضميره قول ميرزاجان
كما هو الظاهر فهو غير صحيح فان من المنسوخات حسن في نفسه وقبيح لذاته كنكاح الاخت فانه كان
مباحا والان صار حراما فلو كانت الحرمة ذاتية لما تخلفت والصحيح ان يقال ان الحرمة او الاباحة للغير وكذا
الصلوة الخمس ونكاح الاجنبي معا ولكن ان كان حاصل الضمير الجواب المذكور في الكتاب فهو الصالح للتخلص فان نكاح
الاخت في الزمان السابق لم يشتمل على القبح وهكذا قس على انه لا يتم على الجبائية وعلينا ايراد على الدليل بالعلاوة
وحاصلها انه انما يرد على المعتزلة القائلين بان الحسن والقبح ثابتان لذات الفعل لكونه فانه يرد عليهم ان
التخلف ينافيه مع انه متحقق واما الجبائية القائلين بان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل بل لصفة
اعتبارية ولا يرد علينا ايضا فانا لم نقل الا بالاطلاق الاعم وقد عرفت سابقا ان ذلك لا يتم على احد منهما
اجوبة اخرى قد اشرنا الى بعضها فيما تقدم وتركنا بعضها خوفا عن الاطالة المفضية الى خلف الوعد وقال
الاشعرية مستدلين على مذهبهم من شرعية الحسن والقبح ثانيا ليسا بذاتيين لانه لو كان كل واحد
منهما ذاتيا لاجتمع النقيضان في مثل لاكذبن غدا والتالي باطل بالضرورة دليل الملازمة قوله فان
صدقه اي صدق لاكذبن غدا يستلزم الكذب فان الصدق هو المطابق للواقع فلو كان صادقا كان
حكمه وهو الكذب في الغد واقعا وبالعكس اي كذبه يستلزم صدقه فان الكذب عدم المطابقة
فلو كان كاذبا لم يكن الكذب الذي هو القبيح والملزوم واللازم متحدان في الاحكام فيكون الصدق قبيحا
وكذا الكذب فانه قبيح وهو ملزوم الصدق الذي هو الحسن فيلزم ان يكون حسنا فان قلت ان في العبارة
قصورا لان ذاتيته لما استلزم اجتماع النقيضين يتم المقصود فان التالي واضح البطلان فالمقدم كذلك
فالتقرير الاحسن ان يقال ان ذاتيته لما استلزم اجتماع النقيضين يتم المقصود لان الحسن والقبح ملزوم ولازم
الصدق والكذب الملزوم يكون الحسن قبيحا والقضايا هذه الملازمة غير محققة لعقليتهما لو كانا شرعيين

نكاح اخت

نكاح اجنبي

قوله فلو كان الصدق ... الى الصدق الذي هو الحسن ملزوم للكذب

بل لو كان شرعيين ينتجه هذا الدليل ايضا فيقال لو كان الحسن والقبح شرعيا لكان الصدق حسنا شرعيا
ويلزم ان يكون قبيحا شرعا لان ملزوم القبيح قبيح البتة ولكان الكذب قبيحا شرعا ويلزم
ان يكون حسنا لحسن اللازم وايضا لانم ان الكذب ملزوم الصدق فان الكذب يتحقق بان
لا يوجد في الغد كلام قلت ان المراد بالنقيضين الحسن واللاحسن او الحسن والقبيح فحاصل
الاستدلال لان الحسن لو كان ذاتيا لكان الشيء الواحد حسنا ولا حسنا لان صدقه ملزوم الكذب
فيكون الصدق حسنا وقبيحا فلا استدراك فيه لم يرد ان الصدق والكذب متنافيان فان
محلاهما متغايران فاندفع المقصود واندفاع الثاني لان مرجع الحسن والقبح الى الامر والنهي
فيجوز ان لا يكون الكذب مامورا به وايضا ان خلف الوعد الذي في الغاية معصية جائز
وفيه ان قول القائل كذبت امس صدقه ملزوم كذب المقول امس وكذبه ملزوم صدقه وفيه
ان القول الذي امس اما صادق او كاذب ولا علاقة له اصلا لصدق كذبت او كذبه
فلا لزوم وانما الاتفاق وظاهر ان المتوافقين لا يلزم اتحادهما في الحكم فلا بد من ان
يراد الوعد بالكذب فيقال عليه ان الصدق على واجب وهو ملزوم الكذب القبيح فيكون
قبيحا فلو اجري على الشرع لانم ان الصدق واجب ولئن وجب فلانم ان الكذب
ذاجب فان مقدمة الواجب ليست لو جبت فان الواجب الخطاب اللزوم ولم يتعلق
به خطاب وانما الخطاب بالصدق بخلاف ما لو كان ذاتيا فانه يلزم ان يكون فعل واحد موجبا
للثواب والعقاب وهو لطو وفيه بحث بعد فتدبر واندفاع الثالث ان الفرض
فيمن تكلم بالغد ويرد مثل ما عرفت انفا فتذكر اوليق ان الكذب يستلزم الصدق او ترك الكذب
الذي هو حسن وفيه ما فيه ايضا فالاوجه ان تقتصر على الصدق فتدبر وقد كثر اللفظ في الشرح
وربما يمنع ذلك الى ان للملزوم حكم اللازم فانه يجوز ان يكون اللازم ذا حكم لا يكون فلك الحكم

للزوم النجس غسل الوجه حسنا مع ان غسل الراس نجس وامثاله كثيرة الا ترى ان المفضي الى الشر
بالذات لا يكون شرا بالذات قال الشيخ ابو علي ابن سينا في الاشارات وهو
كتاب له في المنطق والطبيعي والالهي الشر داخل في القدر بالعرض كانه لابد للكون فانه ولكان
شر الكل في النظام الكل وتحقيق هذه المباحث في غير هذا الفن وحاصل الجواب ان اللازم وما
في العروض في الحسن والقبح لقوله لا كذبن غدا فيجوز ان شئ واحدا حسنا في نفسه قبيحا لغيره
مثاله في الحسيات فقد مر من حركة ساكن السفينة وسكونه اقول هذا ايرشدك الى الالتزام
المذكور سابقا بل الجواب اذا حقق يرجع الى الالتزام المذكور فافهم فقال الاشعرية مستدلين على
مذهبهم من شرعية الحسن وضده ثالثا ان فعل العبد اضطراري فان الممكن ما لم يترجح لم يوجد
والترجيح المرجوح محال فما لم يجب لم يوجد تقريره ان كل فعل من العبد ممكن وكل ممكن لم يوجد
ما لم يجب اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ممكن لم يوجد ما لم يترجح وجوده وكل مترجح
فهو واجب في جانب الترجيح اما الصغرى فلان تحقق احد المتساويين بلا مرجح فردة وان ابيد
فازلنا المغالطة الى كيفية الميزان واما الكبرى فلان المترجح لابد من ان يكون جانبه الآخر
مرجوحا وهو ممتنع الوقوع وكلما استحال وجب نقيضه فجانب الترجيح واجب وهو المطلوب هكذا قال
بعض اهل تحقيق العلوم العقلية ويرد عليه انا لا نسلم ان ترجيح المرجوح محال وتفصيله ان احد جانبي الوجود
والعدم قد يبلغ الرجحان ويغير بلوغ حد الوجوب فالطرف الآخر مرجوح ويغير بلوغ حد الامتناع
فهو ممكن الوقوع لكن مع المرجوحية كما ان الطرف الراجح ممكن الوقوع مع الراجحية ولاعبارة فتدبر
فلا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا اجماعا فقد ثبت ان كل فعل واجب وكل واجب اضطراري
وكل اضطراري كالمباح اما الحسن فلانه مجازاة الثواب والمضطر لا يستحق الجزاء وقس حال القبيح
فلا يكون فعل العبد حسنا ولا قبيحا اضطراريا وهذا التقرير احسن واخصر مما في المختصر وقد فعل العبد

وفيه فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه اذا كان لازما فواضح وان كان جائزا
فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقي وفي الحاشية وهذا مبني على نفي الاولوية وربما
يمنع كونه اتفاقيا بوجود الارادة وفيه نظر لانه ان اراد بالاتفاقي ما عهد في العلوم الحكمية فالمنع غير وارد
فانه ان لم ينتهي الى مرجح وجوده على عدمه فليس له علة تامة وهو الاتفاقي فالحاصل ان الاتفاقي لبطلان بديهة
او انه نقض الى الوجوب بالذات الواجب تعالى اما يكون موجودا من غير موجود وهو مع كونه لبطلان مفض الى
المدعى وان اراد به ما لا يوجد بترجيح من المختار فتقريره انه ان لم نفتقر الى مرجح من العبد فكل ما لا مرجح له
من العبد فهو اتفاقي وكل اتفاقي فهو غير مختار فاندفع المنع المذكور ومن هاهنا علمت اخيرته ما في الكتاب
واما الاحسنية فلان اتمام طريق المختصر موقوف على ابطال الاولوية فانه لقائل ان يقول ان اريد
بالجواز تساوي الطرفين فلا نم الحصر فانه يجوز ان يكون راجحا من الغير وان اريد ما يعمه وغيره فلانه
انه يختار انه ينتهي الى مرجح مفيد رجحان ذلك الطرف وبه يقع في حيز الوجود وانت تعلم ان المص
وان اورد حديث بطلان الاولوية لكنه مزيف كما علمت فذكره كعدمه ولكن لا يدفع الاحسنية ويرد
على الشرح اي الحاجب ان التمكن في المنافيات فلا نم بطلانه وان كان في غير ما فلا نم
لزومه وان اريد ان لا يفضي الى الوجوب فيحتاج الى بيان فافهم والجواب اولا ان اضطراريته للفعل
كما يفسر بالضرورة ايضا فانه يلزم تكليف بغير المقدور واثبات القدرة الظاهرية غير كاف وثانيا
لا نم ان الاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح قوله مقدمة اجماعية قلنا ان سلم فانما سلم
من قبل المعتزلة واما نحن فلا نعرف به وكيف لا فان الضرورة شاهدة بان رجلا حصل له الايمان
والمعارف الالهية بمحض الكسب فهو اضطراري فانه ما صدر عن الاختيار لا بد من ان يكون وجه و
مشكورا في الآخرة فان الضرورة شاهدة بان حسن الايمان غير متعلق بالكسب والاختيار وثانيا انا لا نسلم
ان الكل اي كل فعل اضطراري ضرورة ان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وحاصله ان وجوب الفعل لما كان

من قبيل علته ومنها اختيار الفاعل فان الوجوب من الاختيار وفيه الا لوجب الاضطرار النبض ضرورة الفرق بين حركتي
الاختيار والارتعاش مع انهما واجبان بعلتيهما مع ان الاول اختياري والثاني غير اختياري بل نقول
ان الاختياري ليس الا ما يفعله الفاعل بعد تصوره وتصديق فائدته او تخيلها والعزم المصمم فبعد تحقق هذه الامور
سواء كان فعل الفعل واجبا او لا لا يخرج عن دائرة الاختيار وكيف يخرج وهو مصادم للبديهة
التي جبلت عليها الفطرة الانسانية ورابعها ما اشار اليه بقوله على انه منقوض بفعل الله تعالى
فانه لم يوجد الا بعد ما ترجح لانه ممكن وترجيح المرجوح محال الى اخره فافهم فائدة عند الجهمية الذين هم الجبرية
حقا لا قدرة في العبد اصلا بل هو كالجماد وهذا سفسطة محضة فان الضرورة شاهدة بان افعالنا ليست
كالافعال الصادرة من السكين ونحوه وهؤلاء قوم لا تراع معهم لمناقضتهم مقتضى عقولهم وعند المعتزلة
ان للعبد قدرة مؤثرة في افعاله فعندهم ان الناس مستقلون في الفاعلية ولا مدخل لغيرهم اصلا
في افعالهم فهم مجوس هذه الامة اشارة الى الحديث المروي في قبائح القدرية قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة والمعتزلة حيث قالوا العبد قادر مستقل فهم قدرية فهم
المجوس فهو فرقة من الكفرة من اغلظ الكفار تبعد من النار وتكلموا في صحة الحديث كما في بعض شروح
المشكوة هذا هو المشهور والظاهر ان مرادهم ان العبد فاعل مختار في افعاله غاية الامر انها مبادي
الارادة والنية والتصور والعزم وغيره وهي من الله تعالى فلا جبر محضا ولا تأثير لقدرة العبد في الافعال
ولا تفويض الى العبد بكل الوجوه بل هو بين قدرتين قدرة العبد وقدرة الله تعالى ولعله الابعد عن
الحق ويستطيع على الاشياء الله تعالى وما فهموا ان الامكان ليس من شأنه افادة الوجود بعينه لان الممكن
ليس لصالح ان يوجد ويفيد فالمعتزلة حيث قالوا انهم الفاعلون لافعالهم من هذه الطائفة غافلون
ان اراد المصنف ان امتناع افادة الامكان الوجود بديهي فهو غير مسموع وكيف يسلم وقد انكر
عليه كثير من اولي الفهم وان اراد انه مبرهن عليه لكنه لم يورده فهذا العبد لم يطلع على برهان هذه المسئلة

هذه المسئلة سوى ما ذكره بهمنيار في التحصيل لا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برئ من كل
وجه من معنى ما بالقوة وهذا هو منع الاول لا عراضه لو كان يفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء
كان جسما او عقلا كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء
من القوة الى الفعل وبعض المتاخرين بعد ما نقله اورد من عند نفسه وجها حاصله ان الواجب تعالى
هو الموجود بالوجوب وغيره ممكن به صار موجودا او واجبا بالوجوب استناد الكل اليه تعالى
فيلزم ان يكون وجودات الامور كلها مستفادة من امر واحد هو الواجب الوجود بذاته فالاشياء
كلها بالقياس اليه محدثة لما تحقق ان الواجب بذاته هو الموجود الحقيقي والموجود في حد نفسه وغيره ليس
موجودا في نفسه وانما يكون موجودا باعتبار انتسابه اليه تعالى وان التاثير والايجاد حقيقة
انما هو الافادة لذات المجعول متعلقة به بحيث يكون بارتباطها به مبدءا لانتزاع الوجود منها
ومصداق حمل الوجود فالذات ما لم يكن موجودا او وجودا في نفسه الا في امر اخر بارتباطه موجودا فثبت
ان لا تاثير الا له تعالى وهو مفتقر الى مزيد توضيح وعند اهل الحق له اي المفيد قدرة كاسبة لكن
عند الاشعرية ليس معنى ذلك اي وجود القدرة الكاسبة له الا وجود قدرة متوهمة مع الفعل بلا
مدخلية للعبد ليس قدرة ولا قدرة ولا دخل بل بين الفعل والعبد ليس علاقة الا علاقة المحلية و
الحالية كالسواد والقائم بمحل غير مقتضي له قالوا اي الاشعرية ان ذلك اي وجود قدرة متوهمة كاف
في التكليف والحق انه كفر للجبر عند التحقيق فهم وان احترزوا عن الجبر لفظا لكن قلوبهم بهم مؤمنون
اذ ليس نسبة الفعل الى العبد نسبة الفاعلية ولا الشرطية فلا علاقة بينهما فالعبد كا
لسكين عنده تعالى وهذا هو الجبر حقيقة ثم التفاتهم بهذه القدرة التي اخترعوها في التكليف ايضا
غير معقول لكن يتاتى على اصلهم فان تكليف العاجز جائز عندهم ثم انهم وان قالوا بجواز تكليف
الانسان بما لا يطيقه لكن منعوا وقوعه وهم قد زادوا ان كل تكليف فانه تكليف للمحال فانه لا فرق بين

اصلا وحاصله ان العبد

ايجاب الحركة على المرتعش وهي ايجابه على غيره وكذا النهي للاعمى عن البصر وفي نهي الكفار والاعرج
على ما قال واعتذر عنه بما لا ينفع وعند الحنفية ان للعبد قدرة كاسبة لكن الكسب بالفارقه
الاشاعرة من القدرة الصورية بل الكسب عندهم صرف القدرة المخلوقة لله تعالى في العبد الى
الى العزم المصمم الى الفعل انهما اي بقدرة العبد باشرة القصد المذكور ويخلق الله سبحانه الفعل المقصود
عند ذلك اي عند صرف القدرة الى العزم المصمم بالعادة يعني جرت العادة بان يخلق الله تعالى الفعل بعد الصرف
عادة لا ان الصرف المذكور او العزم المنظور دخيل في الفعل واعترض عليه بان الكلام منقول الى ذلك
العزم والقصد فان فاعله ماذا فان كان هو فهم الى الاعتزال وان كان هو الله تعالى فهم الى الاشعرية فان
الفعل من الله تعالى وباقي الشرائط كذلك بقي الكسب وهو ايضا من الله تعالى فليس نسبة الفعل الى
العبد الا نسبة الحلول والمفعول الا المنقوص ففيه السالف الفرار الجبر فقيل في ذلك القصد من الاحوال
غير موجود ولا معدوم فليس بمخلوق فان الخلق ايجاد الموجود والحال ليست بموجود واحداثه ليس ايجاد الموجود
وليس الاحداث كالخلق بل هو اهون فيجوز ان يكون قدرة العبد محدثة ولا يكون خالقه لان الخالقية
اصعب والاحداث اهون فيتصف به فان قلت ان الذي ليس بموجود ولا معدوم او يحكم العقل بانه ممتنع
قلت لم يريدوا ما هو المفهوم ظاهرا بل ارادوا به ما لا ينكره احد من اوائل الفعل فنقول ان الاشياء
على انحاء الاول الذي لا يترتب عليه اثر من الاثار كالعنقاء وشريك الواجب تعالى وسموه معدوما
والثاني ما يكون موجودا في نفسه وله ذات ثابتة في الاعيان كزيد وعمرو وسموه موجودا والثالث ما هو صفة
لشيء ويترتب عليه اثار كثيرة ولكن ليس له وجود وانما الوجود لموصوفه بالذات وله بالعرض فهو ليس بموجود
وهو ظاهر وليس بمعدوم كالاعتباريات من الوجود والامكان والوجوب وغيرها غاية الامر ان الحكيم فسر
المعدوم بما ليس بموجود فيدخل هذا الامر فيه فلا يقول بالواسطة واكثر المتكلمين ايضا وافقوه وقائلو الحال ارادوا
اطلاق اللغة فان اهلها لا يطلقون المعدوم على حيوانية الحيوان وكذا جوهرية الجوهر فحاصل المقال ان الممنوع

ان الممنوع عن الشرع والعقل هو ان الممكن لا يصير فاعلا خالقا وهو افادة الوجود ولا امتناع في ان يكون
فاعلا للاحوال فقدرة العبد افادت العزم والقصد وبعده يصير الفعل مخلوقا من الله تعالى بالعادة
فنتيجة التكليف اليه وههنا بحث وهو ان الخلق خلقان خلق ذات المخلوق الموجود ويسمى جعلا بسيطا
واليه ذهب الاشراقيون وخلق هو جعل ذات موصوفة بالوجود ويسمى جعلا مؤلفا واليه ذهب
المشائيون وبعض متأخري المتكلمين فان زعم هؤلاء الذين رأوا القصد حالا النحو الثاني فلا يصح فان
الوجود ايضا من الاحوال فالاحداث مثل الخلق اللهم الا ان يدعى ان احداث الوجود اقوى ولا
يصلحه طبيعة الامكان وان اريد النحو الاول فيرد عليه ان منبع الاحتياج هو الامكان وهو قسمان
امكان وجود الشيء في نفسه وامكان وجود شيء لشيء فان اقتضى طبيعة الامكان الفاعلية فهما سيان ويمكن
الجواب بانه يفرق صدوره بين الوجودية من الارابطية وبين ايجاده او امر موجود ولذلك ترى الحكماء يتفقون
على ان العوالم كلها مستندة الى الحق تعالى مع ان لوازم الماهيات مستندة اليها فقط وهي اعتبارية
فلو التزم ان القصد الذي هو من الاحوال من العبد فلا مخالفة له مع الشرع والعقل فتدبر وقيل ذلك القصد ليس
بحال لان حالتها بديهية فان الواسطة بين وجود الشيء وسلبه غير معقولة بل هو موجود في الخارج فالافعال
كلها من الله تعالى والقصد المفضي اليه بالعادة من العبد فان قلت فمحل الصنع بقولهم ان افعال العباد
مخلوقة الله تعالى مع ان القصد من افعاله ولم يخلوق الله تعالى اجاب بقوله فيجب تخصيص القصد المصمم
من عموم الخلق بالعقل وتحقيق في المبادي العقلية الا من المخصصات العقل الا انه اي كون القصد مخلوقا
للعبد اذ لولا ما تحقق به فائدة خلق القدرة لان اتم الفوائد ان يكون الافعال مخلوقة له واذ ثبت
ذلك فلا مهرب من ان يكون القصد مخلوقا والا فلا فرق بين القادر وغيره ونتيجته جنس التكليف فان تكليف
ما لا يطاق غير جائز فان التكليف لا بد له من الاختيار وهو لا يتصور الا بان لقدرة العبد دخلا في صدور الافعال
وهذا كأنه وسط بين الجبر والتفويض فانه ما فوض الى العبد على الاطلاق فان خلق الافعال من الله تعالى

ولا جعل العبد مجبوراً فانه جعل خالقاً لوهوه وانما قال كلمة كان لانه فوض بعض الافعال اليه وهو القصد ففيه
شائبة من التفويض وقد عرفت ان العبد لو كان فاعلاً لفعل لصح الواسطة الفاسد فيه ما فيه لان اتجاه حسن
التكليف وتحقق فائدة التكليف تقتضي ان يكون للعبد صنع واما ان ذلك الصنع هو العزم فغير لازم
فتخصيص من العمومات لا بد له من دليل بل الذي يوجب التخصيص بما يقتضي ان يكون الافعال الاختيارية
مخصوصة من العمومات فان اقم الصلوة يقتضي ان يكون به المامور به من المكلف قوله اذ ما يتحقق به
لا بد له على انه المخصوص فان القدر الضروري ان فائدة التكليف ينادي على ان يكون من العبد صنع
واما ان الادنى كاف اولا فلا دليل عليه والقاً يلزم منه ان يكون في قوة الامكان الافادة
وقد نهي عنه فيما سلف وعندي ان العبد مختار في افعاله بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية مجبور
بحسب العلوم الكلية العقلية وشرح ذلك في الفطرة الالهية وهو رسالة منه في مسئلة
الاختيار وغيرها مما يناسبها وانهائي تلك الرسالة لاحدى من تفارق العصا ولم اصل الى حتى
نشرح على طباقها وقالت الاشعرية مستدلين على شرعية الحسن والقبح كذلك اي في ذاته كما هو
هذا لم يكن الباري تعالى مختاراً في الحكم اي في الايجاب والتحريم ونحوهما والتالي بط بالاتفاق و
ثبوت الملازمة لان انتفاء ايجاب الحسن وندبه مثلاً محال منه تعالى فثبوت الايجاب واجب
وكل واجب غير اختياري وهو بيّن واما الثانية فلما تقرر في مبحث الطبيعيات من ان احد النقيضين
اذا كان محالاً فالاخر واجب واما الاول فالدليل على ان ذلك الانتفاء اما بايجاب ضده او بعدم الحكم
اصلاً وكلاهما بط وبطلان الاول لان الحكم على خلاف المعقول قبيح والقبيح يستحيل ان يصدر منه
تعالى والضروري ان ذلك حكم على خلاف المعقول وهو ظاهر وبطلان الثاني لان انتفاء ما هو الحق
قبيح ايضاً قال الشيخ ابن همام ان هذا الدليل الالزامي بل يلزم المعتزلة لان الحكم عندنا قديم فلا نقول
في منع بطلان التالي ولقول المعتصم بحبل المتين الحكم وان كان كذلك لكن التعلق حادث فنتيجة يلزم

الى لو كان الحسن والقبح

فقبيحه يلزم ان يكون الله تعالى غير مختار في تعليق الحكم والجواب عن هذا الدليل منع الملازمة قوله لان
الحكم على خلاف المعقول قبيح قلنا القبح لا يوجب سلب الاختيار لانه ظاهر ان موافقة حكمه للحكمة
لا يوجب الاضطرار وكيف يوجب وليس معنى الاختيار الا التمكن على الفعل والترك وهو قادر عليه
بالنظر الى القدرة لكن الحكمة رجحت واحدا منهما وهذا كما عرفت ان الوجوب بالعلة لا ينافي
الاختيار وفي الحاشية حاصل الجواب المنع على الاستلزام فان اثبات الله تعالى ما يقابل
الاضطرار من الاختيار وذلك ان يقول ليس النزاع في الاختيار بمعنى سلب القدرة عن الطرف الاخر فانه
مما يقول به الحكماء القائل في صحة الفعل والترك واذا كان الترك مستلزما لمحذور دائم قبيح لم يكن
صحيحا تامل ويقول العبد المتوسل باقوى الوسائل الى الله تعالى قال ناقد المحصل واعلم ان القادر هو
الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على
الاخر بانضياف وجود الارادة وعدمها الى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما الخلاف في ان الفعل
مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما ولا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا
الى انه لا يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما انتهى وح لا توجيه لما في الحاشية لان ذاتية الحسن لا ينافي
الاختيار بكلا المعنيين اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الحسن مرجح واما نسبة القادر فعلى السواء وهذا
ليس بمضر للاختيار فهو كما هو ان يكون القادر بحيث يصح منه الفعل والترك وههنا كذلك قوله
والترك اذا كان مستلزما له ان اريد انه لم يكن صحيحا بالنظر الى القبيح فمسلم ولا ضير وان اريد انه لم يكن
صحيحا بالنظر الى القدرة والارادة فغير مسلم فتدبر قال الاشعرية مستدلين على شرعية الحسن والقبح
خامسا انه لو كان الحسن والقبح كك اي ذاتيين لجاز العقاب على ترك الحسن او المباشرة على
القبيح قبل البعثة لان الحسن استحقاق الثواب انما يكون بتركه قبيحا فالاستحقاق ثابت لو كان البعثة بتحققه
اولا فيهما الجواز وهو منتف اي جواز العقاب قبلها منتف فكذا المقدم لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا

والقبح استحقاق العقاب في الا
والنفي الحق العقاب بسبب الثواب

فان قلت ان الكريمة انما تدل على ان العذاب متوقف على البعثة واما انه لا يجوز فلا تدل اجاب بقوله
فان معناه ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك اى التعذيب الى ان نبعث رسولا ويقول المعتصم بحبله المتين
انه يمكن اقامة دليل مماثل لهذا مبنيا على ان لا يكون الحسن شرعيا ايضا لانه لو كان شرعيا لجاز
العقاب على المستباح مع قيام المحرم وانتفاء الطرح كما في صورة الاضطرار ويقول تعالى ان الله يريد بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر والحل واحد فتدبره فان فيه شيئا اقول في الحل الاثم لبطلان التالي فانا نلتزم
ان العقاب جائز بالنظر الى قبح الفعل كما في صورة المستباح مع قيام المحرم قوله وهو متوقف بقوله
تعالى قلت انما يعني التعذيب بالنظر الى الحكمة المقتضية ان لا يعذب المعذور والجواز نظرا الى
الفعل لا ينافي عدم الجواز نظرا الى الحكمة كيف يلي فرع قد كان لهم العذر بنقصان العقل مجالس
الاعمال وخفاء المسالك اى الدليل على حسن الاعمال ولهذا قال الله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى
نوح والنبيين من بعده واوحينا الى ابراهيم واسمعيل واسحاق ويعقوب والاسباط وعيسى وايوب ويونس
وهارون وسليمان وآتينا داود زبورا ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم
عليك وكلم الله موسى تكليما رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل و
قال الله تعالى ايضا ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك
من قبل ان نذل ونخزى فقوله رسلا منصوب على اضمار شرط التفسير او على المدح او مفعول
ارسلنا المضمر يدل عليه قوله سابقا واظهر عنايته بموسى من بينهم بالتكليم ورسلا لو الذي وقع
بعده مبشرين حالا او بدل من السابق او مفعول منصوب باضمار ارسلنا او على المدح وعلى
كل تقدير ان الكريمة دالة على ان الارسال لئلا يتبهم الاحتجاج فتدل بمنطوقها على ان الاحتجاج
وتفعه بالارسال وتدل بمفهومها ان الاحتجاج ثابت لو لم يرسل وقس عليه الاية الثانية ففيهما
دلالة واضحة انه قبل البعثة لهم عذر ظاهر به يرتفع عنهم العذاب فان قلت ان الاية قد دلت على ان لا عذر لهم

لا عذر لهم بعد ارسال الرسل سوى خاتم النبيين واما خاتم النبيين فيجوز ان لا يعذب الا من قبل بعثته صلعم
قلنا هذا التقوية السند فلا ينفع المواخذة مع ان الضرورة شاهدة بان الكل سواسية في هذه
الحكمة فتدبر والقصد الا ثم ان معناه ليس من شاننا ذلك بل سلب التعذيب نعم انه قال بعض اهل
العربية انه اذا كان يدل على الدوام من القدم وهنا الجواب عن فرض فان لهم ان يستدلوا بان
جواز التعذيب ثابت بل فيه ايصال الحق الى المستحق والكف عنه قبيح والقبيح ممتنع البتة فيجب
ان لا يرتفع التعذيب وقد ارتفع بالاية الكريمة فلا بد من الرجوع الى الجواب المذكور في الكتاب
والقضا ان سلم بطلان التالي فنقول الملازمة ممنوعة والظاهر فانها والمراد صدقها في ثبوت
الحكم ونحن لا نقول به فان التعذيب من خواص ارتكاب الحرام والاعراض عن الواجب وهما
حكمان وهو قبل البعثة ولا ثبوت له بل انما الاحكام بعدها ونقول المعتصم بحبله المتين ان هذا
المنع انما وقع في موضوعه لو كان تحرير الدليل ان الافعال حسنة فيصح التعذيب الا انها واجبة
او محرمة وليس من الواجب ان يحرر بذلك قلنا ان نحرره بان الحسن والمستحق مباشرة التثويب
وتاركه التعذيب والقبيح بالعكس واذ هما ذاتيان فهما ثابتان للفعل قبل البعثة مثل ثبوتهما
بعدها فقد جاز العقاب وهو معنى الملازمة فافهم واعلم ان من مذهب ائمة الحنفية ان الذي لم يبلغه
الدعوة غير مكلف بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا واذا وصف الكفر وعقده
او عقده ولم يصفه كان من اهل النار مخلدا واذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم
يكن معذورا وان لم يبلغه الدعوة هكذا في كشف المنار وغيره فلزم التعذيب قبل البعثة فان حديثي
عدم بلوغ الدعوة وعدم بلوغ البعثة اخويين على انه في تمهيد ابي شكور السالمي وضع المسئلة في عدم البعثة
وقال فان كفروا فلا يكونوا معذورين واذا المعتزلة وهؤلاء متساوي الاقدام في المسئلة فكان كل
انتهاضه على احدهما انتهاضه على الاخر اكتفى المص بالانتهاض على المعتزلة فاشار اليه وانما ينهض الدليل

المذكور على المعتزلة القائلين بثبوت الاحكام قبل البعثة والاحسن ما في المشهور انه دليل الزامي على المعتزلة
على ثبوت الحكم وحاصله ان العفو غير واقع عنهم والوعد غير منقطع فلو جاز الحكم قبل البعثة لوقع البتة
لانتفاء العفو ويصلح ايضا ان يستدل به على نفي الحسن العقلي فافهم واذ قد عرفت هذا فاعلم ان
المعتزلة لابد لهم من التاويل فتوجهوا على تخصيص العذاب الدنيوي فمعنى وما كنا معذبين اه ما كنا معذبين
في الدنيا حتى نبعث رسولا واذا بعثناه فنحن معذبون لو خالفوه فيها بدلالة السياق قال الله
تعالى من اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها
القول فدمرناها تدميرا قوله لا تزر لا تحمل حمل نفس اخرى بل انما تحمل حملها نفسه قوله امرنا مترفيها
اي امرنا متنعميها بالطاعة على لسان رسول بعثناه اليهم فيتكبر عليهم لاشتغالهم لغير الطاعة
وهو التنعم فيتعقل عليهم القياد جل من امثاله بل من ارادة ... المبادي الدنيا وقيد قوله
فدمرناها اي فاهلكنا فقد علم ان السابق واللاحق يدل على انه تعالى مبين احوال الدنيا والاية
الاخرى ايضا من هذا القبيل وفي اتمام لفظ كنا ايضا يدل عليه فانه فيع ما قال الشيخ اي ابن الهمام
انه بلا دليل واولوا ايضا بالعقل يعني ان المراد من رسولا العقل فمعنى وما كنا معذبين
حتى نبعث العقل فانه اي العقل رسول الى صاحبه يظن هذا بيان وجه المناسبة يعني
ان لفظ الرسول استعارة فان الرسول والعقل مشتركان في تنبيه النفس على ما ينبغي
فذكر احد المثلين واريد الاخر الى غير ذلك من التاويلات كارادة المثبت من
الرسول فهو مجاز مرسل من قبيل ذكر الخاص وارادة العام وكارادة ما كنا معذبين فيما
لا يدرك حسنه مثلا بدون الرسالة وهذا التاويل لابد لهم فان عندهم ان الدليل العقلي
على مدعاهم وهو مقدم هذا فافهم وقد عرفت فيما سلف ان ههنا بحثين اثبات القبح ومنعه

الحسن

والقبح ومنعه وتفرع عنه اثبات الحكم من غير الشرع وتفرد به المعتزلة فالآن حاول المصنف البحث
عنه فشرع باقوال المخالفين وهم المعتزلة فانهم لفظ قالوا البدل على ان هؤلاء القائلين اعتبار
تلك فقال قالوا اولا لو كان الحكم شرعيا لزم افحام الرسل بافادة اخبار الجهلاء وهو كاسكات
لفظا ومعنى وعند امرهم بالنظر في المعجزات يعني اذا ادعى النبي انه نبي فينكر عليه فيقول اي بينته
معجزة فاستمع وانظر فانها حجة موصلة الى المطلوب فيقول لا انظر ما لم يجب فان الاشتغال
بما يتساوى طرفاه ليس مما لا بد فلا شناعة في الانحراف عنه ومع الحرج وليس عليك الفضاء ان تخبرنا
عليه او تحرضنا ولا يجب النظر يعني ان وجوب النظر ايضا من الاحكام فلا يكون الا بالشرع فلا بد
من الدليل الذي هو المعجزة فلا بد من النظر فوجوب النظر متوقف على وجوب النظر ثم له ان يعود
انه غير واجب فليس على الاشتغال به بدون ان يثبت على وجوبه ولا يثبت الا بالنظر
في المعجزات وهلم جرا فلا ينقطع البحث فلم يصير المرسل اليه معاندا ولا مكابرا وهو معنى الافحام
والتالي باطل ضرورة لكن الله تعالى متم نوره ولو كره الكافرون ولما اعترض عليه بالمعارضة بالقلب وان
شئت فقل بالنقض وحاصلهما ان الدليل دال على ان لا حكم بالعقل لان وجوب النظر وان
كان بالعقل ليس بديهي فيقول اذا امرهم النبي صلعم بالنظر في المعجزات لا انظر حتى تبين
وجوبه لان الاشتغال بما لا عقاب ولا مضرة في تركه ليس بضروري ولا يجب حتى ينظر المقيد لوجوب
تلك النظر وهلم جرا فالافحام قالوا في الجواب عن هذه المعارضة فلا يلزم علينا لانا نمنع المقدمة
القائلة لا يجب حتى ينظر بل نمنع وهلم جرا لان وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس
وجوب النظر واضح فلا سبيل لان يقولوا لا يجب حتى ينظر او يقال وهلم جرا وفيه اي في هذا القول
الجواب ما فيه في شرح المختصر ان كون تلك المقدمة فطرية القياس ممنوع غير صحيح فانه موقوف على
انه مفيد للعلم وفيه خصومة للسمنية وعلى انه مفيد في الالهيات وفيه نقاش للمهندسين وعلى ان

المذكور على المعتزلة القائلين بثبوت الاحكام قبل البعثة والاحسن ما في المشهور انه دليل الزامي على المعتزلة
على ثبوت الحكم وحاصله ان العفو عن الواقع عنهم والوعد غير منقطع فلو جاز الحكم قبل البعثة لوقع البتة
لانتفاء العفو ويصلح الضمان ليستدل به على نفي الحسن العقلي فافهم واذ قد عرفت هذا فاعلم ان
المعتزلة لا بد لهم من التاويل فوجهوا على تخصيص العذاب الدنيا بمعنى وما كنا معذبين اه ما كنا معذبين
في الدنيا حتى نبعث رسولا واذ بعثناه فنحن معذبون لو خالفوه فيها بدلالة السابق قال الله
تعالى من اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها
القول فدمرناها تدميرا قوله لا تزر لا تحمل حمل نفس اخرى بل انما تحمل حمل نفسه قوله مترفيها
اي امرنا متنعميها بالطاعة على لسان رسول بعثناه اليهم فتنكر عليهم لاشتغالهم بعد الطاعة
وهو التنعم فيثقل عليهم الانقياد حيل من امثاله بل من ارادة خرجه المبادي الدنيا وقوله
فدمرناها اي فاهلكنا فقد علم ان السابق واللاحق يدل على انه تعالى مبين احوال الدنيا والاي
الآخر الضا من هذا القبيل وانجام لفظه كنا الضا يدل عليه فانه فيه ما قال الشيخ ابن الهمام
انه بلا دليل واولوا الضا بالعقل يعني ان المراد من رسولا العقل فخرج المعنى وما كنا معذبين
حتى نبعث العقل فانه اي العقل رسول لكن صاحبه يطلق هذا بيان وجه المناسبة يعني
ان لفظ الرسول استعارة فان الرسول والعقل مشتركان في تنبيه النفس على ما ينبغي
فذكر احد المشبهين واريد الاخر الى غير ذلك من التاويلات كارادة المنبي من
الرسول فهو مجاز مرسل من قبيل ذكر الخاص وارادة العام وكارادة ما كنا معذبين فيما
لا يدرك حسنه مثلا بدون الرسالة وهذا التاويل لا بد لهم فان عندهم ان الدليل العقلي
على مدعاهم وهو مقدم هذا فافهم قد عرفت بما سلف ان ههنا بحثين اثبات الحسن والقبح ومنعه التحس ٢

والقبح ومنعوه وقد فرغنا عنه واثبات الحكم من غير الشرع وتفرد به المعتزلة فالان حاول المصنف البحث
عنه فشرع باقوال المخالفين وهم المعتزلة فانهم لفظ قالوا البدل على ان هولاء القائلين اعتبار
تلك فقال قالوا اولا لو كان الحكم شرعيا لزم افحام الرسل بالبقاء وانحاء الجهلاء وهو كاسكات
لفظا معنى وعند امرهم بالنظر في المعجزات يعني اذا ادعى انه نبي فينكر عليه فيقول اني ابينه
معجزة فاستمع والنظر فانها معجزة موصلة الى المطلوب فيقول لا انظر ما لم يجب فان الاشتغال
بما يتساوى طرفاه ليس محالا ابدا فلا اشتغال عنه في الانحراف عنه من الحرج وليس عليك الضلال ان تخبرنا
عليه او تحرضنا ولا يجب النظر يعني ان وجوب النظر ايضا من الاحكام فلا يكون الا بالشرع فلابد
من الدليل الذي هو المعجزة فلابد من النظر فوجوب النظر متوقف على وجود النظر ثم له ان يعود
انه غير واجب فليس على الاشتغال به بدون ان يثبت على وجوبه ولا يثبت الا بالنظر
في المعجزات وهلم جرا فلا ينقطع البحث فلم يصير المرسل اليه معاندا ولا مكابرا وهو معنى الافحام
والثاني باطل ضرورة لكن الله تعالى متم نوره ولو كره الكافرون ولما اعترض عليه بالمعارضة بالقلب وان
ثبت فقيل بالنقض وحاصلهما ان الدليل دال على ان لا حكم بالعقل لان وجوب النظر وان
كان بالعقل ليس بديهي فيقول اذا امرهم النبي صلعم بالنظر في المعجزات لا انظر حتى يتبين
وجوبه لان الاشتغال بما لا عقاب ولا مضرة في تركه ليس بضروري ولا يجب حتى ينظر المقيد لوجوب
ذلك النظر وهلم جرا فالافحام قالوا في الجواب عن هذه المعارضة فلا يلزم علينا لانا نمنع المقدمة
القائلة لا يجب حتى ينظر بل نمنع وهلم جرا لان وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس
فوجوب النظر واضح فلا سبيل لان يقولوا لا يجب حتى ينظر او يقع وهلم جرا وفيه اي في هذا القول
في الجواب ما فيه في شرح المختصر ان كون تلك المقدمة فطرية القياس ممنوع وغير صحيح فانه موقوف على
انه مفيد للعلم وفيه خصوصية للسمنية وعلى انه مفيد في الالهيات وفيه نقاش للمهندسين وعلى ان

ان المعرفة الالهية واجبة وعنه اعتراض الحشوية وان المعرفة لا تحصل الا بالنظر وفيه ما مر
عنه المتصوفة وعلى ان مقدمة الواجب واجبة وقد خولف كما سيجيء فالوجوب موقوف على هذه المقدمات
الكثيرة التي خولف فيها فكيف يكون فطرية القياس والشبهة في الحاشية ولقول المعتصم بحبله
المتين انها وان لم تكن بديهية لكنها يمكن ان يثبت بالبرهان من غير توقف على الشارع فلا يرد عليهم
اصلا ولعلهم ارادوا بالفطرية القياس اي قياسها مفطور على العقل يعني يعلمه بالتفكر في نفسه من دون الاستعانة
الى المعلم فلا غائلة عليهم وسنشرح هذا فيما سيأتي عن قريب ان شاء الله تعالى والجواب انا لا نسلم ان الوجوب
يتوقف على النظر وانما منع على قوله ولا يجب ما لم انظر فانه اي الوجوب للنظر ثابت بالشرع نظر او
ولم ينظر فان قلت اذا لم ينظر فهو في مبادي وجوب النظر فهو لا يقف عليه فهو غافل وتكليف
الغافل غير جائز فلا يجوز ان يجب عليه النظر فيلزم الافحام اجاب بقوله ليس ذلك من تكليف الغافل
فانه يفهم الخطاب انما الغافل على غاية الامر انه متعنت لا يقبله اقول فيه بحث فانه لو قال المبعوث
اليه لا امتثل او ترك بالنظر في المعجزات الدالة على النبوة والاسرار الالهية ما لم اعلم وجوب الامتثال
اذ له ان يمتنع عما لم يعلم بوجوبه فله ان يمتنع عن النظر لانه غير عالم بوجوبه ولا اعلم الوجوب ما لم امتثل
وهكذا فلا ينقطع المناظرة لكان يحصل من المسامع فيلزم الافحام وحاصله ان المستدل كان ادعى
توقف وجوب النظر وهذا ظاهر البطلان فلذلك منع والمراد اخذ العلم فخرج الحاصل ان المبعوث
اليه فرض مناظر فيجيء النبي فيقول اني نبي فاطعني فله ان يمتنع لانه نظري فيورد المعجزات فله ان
لا ضرورة لي في النظر فيها فلا باس في الامتناع فيقول ان النظر واجب فله ان يمنعه فيورد الدليل فله
ان لا ضرورة لي في النظر فلا انظر بل له ان يقول لا اتوجه الى كلامك ما لم اعلم ان التوجه ضروري واذا
علم لي بالوجوب فمعنى ترك غير الواجب وهو غير مقصر فلا يسكت المبعوث اليه ولا يتم كلام عليه وهو معنى الافحام
ويقول المعتصم بحبله المتين ان المخالف فرقتان الاشاعرة ويتم عليهم الدليل الا ان يدفعوا عنهم ان الحسن

ان الحسن بمعنى صفة الكمال عقلا فلا افحام والحنفية ولا يتم عليهم فان لهم ان يقولوا ان الحسن والقبح ذاتيان
بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فيفعل الانبياء على المناظر بان يحجوا بان معرفة الله تعالى
واجبة فلا بد منها فلو قال اني لا اضيع الى كلامك فلنا ان نقول انك ادعى ان فيه مضرة ودفع المضرة
مما يطلبه كل ذي شعور والانكار معانده بلا شبهة واذ ثبت حسن بعض الاشياء فلنا ان نقول انى
اعلم من الله الحسنات والسيئات فاني نبي فلا بد من الاصغاء لكونه مدعي الدعوة الى الخير الذي
يزعمه المبعوث اليه الفاخر فلا بد من الاصغاء اليه فعليهم ان ينظروا في دلائل النبوة واذا نظر فلا
افحام فالدليل تام فبالاولى ان يستدل به على عقليتهما وحاصله ان الحسن والقبح لو كان
شرعيا ولو كان احد منكر الحسن والقبح للشرائع كلها فكيف يثبت عليه النبوة فان له ان يقول
ان الايمان والكفر سيان فلا حسن في احدهما ولا قبح في الآخر فلا يؤمن ولنعم القول بان البعثة
على تقدير شرعيتهما بلاء وفتنة فان الناس قبلها كانوا في رجاء فاذا جاء النبي فاكثرهم له كارهون
لما اوما اليه فان الحيلة الانسانية ان لا يكون تابعا لغيره والضا في التكليف كلفة فلا يؤمن
احد والكافر هم الكافرون وهم من مخلدي العذاب فجاءت البلية عليهم بعد ما لم تكن والفرق
فاخبث بان البعثة نافعة البتة عقلا بل اتفاقا فتدبر والمصادرات ان الجواب ليس بتام اجاب
بوجه آخر فقال والحق ان يقال ان الافحام والكفر جائز ابا لنظر الى الادلة والنظر لكنه لا يوافقه
الله كما جرى سنة تعالى الى الآن كيف لا وقد وضح ان اراده المعجزات واجب على الله تعالى
لطفا لعباده عقلا كما يراه المعتزلة فانهم ذهبوا الى ان اللطيف وهو الامر الذي يبعد عن القبائح
ويقرب من الحسنات واجب على الله تعالى او عادة كما يراه الاشعرية والحنفية ومعنى الوجوب عادة
ان السنة الالهية قد جرت على العادة بان يوجد من الله تعالى ولكن اطلاق الوجوب ينبو عنه قولهم
ان الله تعالى لا يجب عليه شيء وهو تعالى متم نوره ولو كره الكافرون وحاصل الجواب ان المستدل

ان اراد ان شرعية الحكم يلزم وجود الاقحام بالفعل فهو مم وكيف لا يمنع مع ان الارادة واجبة
لا لامر ناش من الخفاء فان الاشاعرة لا يرون الحكم ولا الحسن فوجوب الارادة لاتمام النور بحيث
يظهر ظهورا تاما الا ان يتم انهم لا ينكرون الحسن بمعنى صفة الكمال فالارادة واجبة لاتمام هذا النور وابدا
للسناد والقت لاغائية على المبحث فانه مانع ويكفيه الاستناد فتدبر وقال المعتزلة مستدلين
على عقلية الحكم ونفي الشرعية ثانيا انه اى الحكم عقلا لولاه لم يمتنع الكذب منه تعالى واللازم باطل لان
الكذب منه لو كان جائزا فلا يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب فانه من شعب الكذب واذا جاز
فالاكاذيب كلها بالسوية فينسد باب النبوة وهو مفتوح البتة اما الملازمة فلان الصدق والكذب
قبل التشريع متساويان في الحسن والقبح فالصدق ليس باولى من الكذب وكذا العكس والجواب انه
اى الكذب نقص وقد مر انه لا نزاع فيه اى في عقليته فالملازمة القائلة بانه لولاه لجاز الكذب مم
قولهما سيان قلنا ان اريد انهما باعتبار كونهما متعلقي الحكم سيان فمسلم ولكن لا ينافي فانهما متفاوتان
كمالا ونقصا فشرعية الحكم لا يستلزم تجوز النقيصة عليه تعالى علوا كبيرا وان اراد انهما سيان
في جميع الامور فالمنع عليه ظاهر لما عرفت وما في المواقف من ان النقص في الافعال يرجع الى القبح
العقلي مم وحاصله اثبات المقدمة الممنوعة القائلة ان شرعية الحكم موجبة لجواز الكذب عليه تعالى
مستندا بكونه صفة النقصان وكل ما هذا شانه فهو ممتنع عليه بابطال المستند المساوي لما
تحرير ان الكذب فعل واظهار المعجزة على يد الكاذب كذلك فلا قبح فيه باعتبار النقيصة لانها
في الافعال راجعة الى القبح العقلي وقد فرض ان لا قبح عقلا عندنا فامتناع الكذب للنقيصة او لكونها
والاول باطل فهو لغيره تم وهو ليس بعقلي الا القبح وهو ايضا منتف بالفرض واجاب المصنف وجوب
الرجوع مم لان ما ينافي الوجوب التام كيفما كان او فعلا من الكمالات العقلية ضرورة فالقول بان
بعض الاشياء كالصفات ممكن ان يتصف بالكمال والنقصان كما وقع من المواقف مما لا يقتضيه القواعد الحنفية

[illegible]

القواعد الحنفية ولذلك انتسب الى لا ال ان منافي الوجوب كيفهما كان يمتنع ان يثبت لله تعالى
عقلا اثبت الحكماء الذين هم غير متشرعين لشريعة الاستحالة المذكورة وحاصل الجواب ان الكمال ليس الا ان
يكون الموصوف بالكيف او الفعل مما يقتضيه اقتضاء تاما كاقتضاء الواجب تعالى الوجود او ناقصا
بان يكون لو خلي وطبعه مقتضيا له كالايمان بالنسبة الى العباد فالكذب مما لا يقتضيه الواجب فان
الوجوب والكذب لا يجتمعان كما بين في الكلام لكن يلزم على الاشاعرة امتناع تعذيب
الطائع كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة فانه نقص يستحيل عليه تعالى فان النقص يمتنع عندهم
على الله تعالى ولا مرية في ان تعذيب الطائع واظهار المعجزة على يد الكاذب سواسيان في
النقص فيمتنع وهو خلاف المذهب وفيه بحث فان العبارة مشعرة بان هذا اللزوم
من قبيل الجدل وهو غير ناهض فان من اصولهم ان الافعال المنقوصة لا استحالة في
صدورها عن الله تعالى عقلا ولكن الجزم بعدم الصدور حاصل لكل احد كالجزم بوجود مكة و
بغداد مع انه غير ممتنع ارتفاعه نعم ان كان الجواب المذكور من قبلهم فاللزوم متجه الا ان
اظهار المعجزة على يد الكاذب وتعذيب الطائع متساويان في الاقدام وان كان الجواب من قبلهم على
طريق الجدل بان تقول ان المعتزلة يقولون بامتناع صدور النقائص فلازم ان الحكم لولاه
لم يكن اللزوم لازما البتة فتدبر وليعلم ان الاحكام هي الخطابات المتعلقة بافعال المكلف
او هي المحمولات الفقهية من الوجوب والحرمة مثلا وهما استحقاق الثواب والعقاب
فلو كان هذه شرعية لا يلزم منه ان يكون الكذب من الله تعالى حكما فانه لا يستحق
العقوبة العباد بالله عن هذه الانتساب فالملازمة ممنوعة فالظاهر المشهور من اقامته
على التحسين والتقبيح العقليين وتحريره ان الثواب والعقاب المذكورين في اصحابنا في حد الحكم
كالوجوب مثلا ان ازيدهما الملائمة للفاعل بان يكون مفيدا لما تقتضيه الفاعل لو خلي وذاته فالا وجاء في

الالهية حسنة وواجبة بهذا التفسير فان ذاته تعالى ملائمها وهي من مقتضياته وكذلك الايمان فانه ملائم
للنفس الناطقة لو خليت ونفسها وح يرجع الممدوحية والملومية اليها في حسن الافعال العبدية
والالهية سواسية في مودى الحسن واتقان الافعال في العبيد يفيد سرورا دون الافعال الالهية
ثم لا يستقيم الاستدلال من المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين مسئلة على التنزل شكر المنعم
ليس بواجب عقلا خلافا للمعتزلة قال العلامة الشيرازي في شرح المختصر ان الخصوم ما ارادوا بالشكر ما هو
الاشهر من الوصف الجميل مع التعظيم اذ ما عهد عند الانظار العامة انه ما اشتمل على لفظ الشكر
من حيث العادة بل ارادوا صرف العبد جميع ما انعم الله تعالى به عليه من القوى وغيرها الى ما خلق لاجله
كصرف قوة العين الى مشاهدة ما يحب مشاهدته بحيث يؤدي الى حيثية في العقل وعلى هذا اقس
وقال الآمدي شكر الله تعالى عندهم عبارة عن اتعاب النفس والتزام المشقة بتكليفها بالاجتناب
عن الرذائل العقلية والعزم الى الخصائل الحسنة كذلك فان ارادوا الظاهر من المعنى الاول فعدم
الوجوب عقلا ظاهر لان بعض الصروف مما لا يهتدي اليه العقل سبيلا الا ان يخص الوجوب
بالصروف التي اهتدى اليه العقل وح يرجع الى تفسير الآمدي وان استدل من يقف بانه اي الشكر لو وجب
عقلا لوجب لفائدة لانه لو لم يجب كذلك لكان الايجاب عبثا والتالي باطل اما الملازمة فلانه لا معنى للعبث
الا عدم الفائدة واما بطلان التالي فواضح لان الفائدة لله تعالى او للعبد وكلاهما باطل واما الاول
فلانه لا فائدة له تعالى لتعاليه عنها واما الثاني فلانه لا فائدة للعبد لانه لو كانت له فاما في الدنيا
او في العقبى وكلاهما باطل اما الوجوب لفائدة للعبد في الدنيا فلانه اي الشكر مشقة واتعاب
والاتعاب منافاة للفائدة المقصودة من الوجوب واما بطلان الوجوب لفائدة كائنة في الآخرة فلانه
لا مجال للعقل في ذلك فلا وجوب عقلا وهو المطلوب قال العلامة الشيرازي ان هذا الكلام من الاشعرية
وقع الزاما او على تقدير الحسن والقبح العقليين فان هذا القبح عقلا فهم لا يقولون ولقول المعتصم

ويقول المعتصم محصل المتين انه يمكن ان يجر الدليل بدون المجادلة بان يق ان الحكم بشيء بدون فائدة في الاولى او العقبى ممنوع شرعا والممنوع الشرعي ليس بثابت عقلا لان الشرعي حق وما الباطل الشرعي فهو باطل بحكم العقل بط وهو المدعى لعدم الوجوب عقلا فافهم فتدبر اقول فيه بحث فانه بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة كما هو معنى التنزل من الحسن والقبح العقليين وثبوت الحكم عقلا القول بانه لا مجال للعقل مشكل فان معنى ثبوت الحكم كالوجوب وهو استحقاق العذاب في الآخرة على الترك والثواب على المباشرة عقلا هو القول بان للعقل مجالا في ميدان درك العواقب فبعد تسليم ذلك لا يتيسر ان يدعى ان العقل لا مجال له في درك العقاب فهذا الدليل ان كان الزاميا فلا يرد عليهم ولا اقل لهم المنع مع ان فيه تهافتا ظاهرا ويحوم حوله ما ذكره الشيخ ابن الهمام بقوله ولقد طال رواج هذه المسئلة مع تهافتها فان الحكم يتعلق الحكم تابع لعقلية ما في الفعل فاذا عقل حسن يلزم بترك ما فيه الحسن والقبح كحسن شكر المنعم المستلزم ترك قبح كفران النعمة بالضرورة فقد ادرك حكم الله تعالى الذي هو الوجوب واذا ثبت الوجوب بلا مرد لم يبق لنا حاجة الى تعيين فائدة بل يقطع بثبوتها في نفس الامر علم عينها او لا ولو منعوا اتصاف الشكر والكفران لم تفد هذه المسئلة على التنزل على انه لو تم هذا الاستلزام عدم الوجوب مطلقا والظاهر ان الكلام في الخاص الذي هو وجوب الشكر بعد تسليم المطلق الذي هو الوجوب وحاصل النقض الاجمالي او نفي التقريب فخرج الحاصل ان الدليل جار في اعدام كل وجوب فانه لا وجوب لفائدة وهي منتفية والظاهر ان المدعى خاص بعد تسليم المطلق والجواب الجواب ولعل لفظ الظاهر ايماء الى انه يمكن ان يق ان المعتزلة لما قالوا بالحكم مطلقا تكلموا في وجوب الشكر تكلما في مع قطع النظر عن الحكم المط تنازعهم في الخصوص وفيه ما فيه ويمكن ان يق تسليم عقلية الحكم لا يفيد كل حكم

صحح المتفرع على معنى الشر... انه لو قطع النظر عن...

وهو مزعوم الخصم فان من الافعال ما لا يعقل فيه جهة محسنة او مقبحة بالاتفاق كما سياتي تسليمه
لا يستلزم تسليم وجدان العقل في الشكر ومعنى قولهم لا مجال للعقل لا مجال له في الشكر فقد يدر
فان له نحو امن الثبوت فيبطل كلامهم مع ان المشقة لا تنفي الفائدة وحاصله انا نختار ان له فائدة
في الدنيا قوله ان الشكر مشقة قلنا مسلم لكن لا نم ان المشقة منافية لها فانه يجوز ان يكون مع المشقة
فوائد وان العطايا على متن البلايا قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله
مع الصابرين مع ان الجهاد من اعظم المشاق والظاهر ان الهداية هداية السبيل في الدنيا فان
الآخرة دار الجزاء والمكافاة لا الاهتداء او هذا مستند اخص فلا ينفع المناقشة بان المعنى والذين جاهدوا
باتعاب النفس بالرياضات التي وردت بها الشريعة الحقة لنهدينهم في الآخرة سبلنا الحقة من
مشاهدة الجمال الالهي والتنعم بنعمه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ونحوه والحاصل ان المشاق
في الدنيا قد تفضي الى مصالح البدن كالحجم لطالب البراء ونحوه وايضا يجوز ان يكون الشكر من الفوائد وقد
كثير المقال فالوا اي قال المعتزلة مستدلين على وجوب الشكر عقلا انه اي الشكر يستلزم الامن من احتمال
العقاب فانه يحتمل عند العقل الصحيح ان المنعم الحقيقي الذي انعم نعما كثيرة لو كفره المنعم عليه ينزل
عليه السخط العظيم فان كفران النعمة قبيح البتة وفيه ما فيه فتذكر فالوجه ان يقال فانه اذا راى ما بين يديه
من النعم الجسام يخطر بباله ان المنعم لا يبعد ان يلزمه الشكر فيعاقبه على تركه وكلما كان كذلك اي كل شيء
يستلزم الامن من احتمال العذاب بتركه فهو واجب فالشكر واجب وهو المطلوب وفي هذا الكلام من المصـ
نف ميل على ان المعتزلة مستدلين على وجوب والذي يظهر من التجريد وغيره ان هذا منع على قوله ان
المشقة نافية للفائدة وحاصله ان من الفوائد الامن من احتمال العقاب قال في التجريد والفصل
المعتزلة بانها في الدنيا دفع ضرر خوف العقاب للزوم خطور مطالبة المنعم بالشكر فيرجع الى المنع السابق بعنايته
الا ان الافتراق في المستند في المعارضة الانسب لا يصلح للمعارضة وكذا المنع الذي وقع من الآثار على الخطور

منهي

على المحظور في غير موقعه ولا يبعد ان يقال ان هذا الكلام من المعتزلة استدلال ومنه يظهر الخلاص عن
ذلك المضيق ففصلوه الى المحل والدليل فاورد اولاً منع المحظور وفيه قصور ظاهر فان الحسن
والقبح وان فرضا انهما ليسا ذاتيين لكنهما يصلحان للاذاتية والالم يقع الخلاف بين الائمة العظام
وذلك مصحح لوقوع الحكم وهو منع المحظور ولكن اذ وقع في المشهور في تقرير كلامهم ان من انعم علينا
بتلك الانواع الجسام لا يتعب بما له خوف نزول العقاب فالمنع لا مرد له والظاهر ان مرادهم ما ذكرنا
والاولى المنع لا مرد له وثانياً بان احتمال دفع الضرر انما يكون حاملاً على العمل بعد العلم بالوجوب بطريقه
وهو مم ويمكن ان يرجع منع الاشاعرة اليه بان يقال ان النافع المحظور الذي يكون حاملاً على العمل
وهو مم الوجود وغيره غير نافع وهو ظاهر فافهم ويرد عليهم المنع على الكبرى فان الحكم من الشارع فلا
وجوب قبل حكمه المعارضة وهي على وجهين اشار الى ما الى هنا اولهما بقوله وعورض الدليل
المذكور اولاً بانه اي الشكر تصرف في ملك الغير بغير اذنه اي بغير العلم به فان كل ما في العالم فهو ملكه تعالى
والشكر اتعاب فهو تصرف بالاتعاب في مملوك الغير واما عدم العلم بالاذن فظاهر وكل التصرف في ملك الغير
فهو حرام فالشكر حرام وهذه المعارضة من الاشعرية وهي لا تصلح على مذهبهم في الامامة كما سياتي
تحقيقه في المسئلة الآتية فحينئذ يرد ان الدليل المقام اولا على نفي الوجوب الغا يصلح للمعارضة فايرادها
معارضة دون الآخر لا يخلو عن بشاعة قليلة ويحتمل ان هذه المعارضة من قبل المعتزلة بالالزام
انه تصرف في ملك الغير بغير الاذن بل فيه لكنه تصرف بالاذن العقلي فانه عندنا الحكم ثابت عقلاً
على انه مثل الاستظلال بجدار الغير والاستصباح بمصباح الغير وهذا يحتمل ان يكون تتمة للاعتراض
السابق وكلمة على بيانه وحاصله الاستناد بالاستظلال بالجدار فان الاذن ثابت عقلاً قطعاً
فح اندفع الايراد على ان في الاستظلال الاذن العقلي بل بالسمع فان الشرع دلنا على ان كل تصرف في
الغير بحيث لا يوصل الى مالك الغير الم السخط جائز ويحتمل ان يكون الاعتراض على حدة فح على علاوة

وحاصلها المنع على المقدمة القائلة ان كل تصرف في ملك الغير فهو حرام فان التصرف الذي لم يتضرر
به المالك حرام لا كل تصرف والثاني في اشار اليه بقوله وثانيا اي عورض ثانيا بانه اي الشكر يشبه الاستهزاء
وكل شبيه به فهو حرام اما الصغرى فلان نسبة النعم الواصلة الى الشاكر نسبة لقمة الى اطعمة الجواد الذي
لا يتناهى جوده فيمثل شكره مثل شكر فقير حضر موائد ملك الملوك في البلاد فيتصدق عليه بلقمة قليلة في
المحافل وتلك شبيهة في انه استهزاء واما الكبرى فلان الاستهزاء قد ذم عليه في الشرع وهو ضعيف
فان المعتبر عند الله الاخلاص وحاصله المنع على ان الشبيه به حرام فان المعتبر عنده تعالى الاخلاص
بالنية الخالصة فكلما صدر عن العبد وهو صالح للتعظيم بالنية الخالصة فهو حسن البتة وقال العلامة
انهم ارادوا بالشبيه الاستهزاء وانما عبروا بالشبيه اظهارا للادب فح هذا منع على الصغرى
وقوله مثل فقير قلنا ان كان بنية خالصة فهو ليس بقبيح فافهم والفا كيف يتوهم ان
الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء فتدبر وحاصل الاستناد للمنع السابق بانه ليس شبيه به
فان الشرع قد ورد به وما ورد به لا يكون شبيها فان قلت الخ الشبيه ظاهر قلت ان ارسلنا
الى العلاقة فادعاء الشبيه ظهور الط وان اراد الشبيه حقيقة فحاصله ان هذا ليس شبيها لط فانه
قد ورد به الشرع ويحتمل ان يكون مراده النقض الاجمالي بان ذلك وارد عليكم ايضا فان
الشكر الصادر منا لقصد الامتثال بما ورد به الشرع من مدح الشكر نسبته كنسبة الشكر على اللقمة
وهو استهزاء فان اجيب بالفرق بان فيه الفرق كك لا خلاف في ان الحكم والافعال
في كل فعل قديما لكن يجوز ان لا نعلم قبل البعثة بعض منه بخصوصه يعني انه لا خلاف لاحد من الفريقين الذين
يقولان ان الحكم من الشرع والعقل في ان الحكم يجوز ان لا نعلم بعض منه بخصوصه قبل البعثة بل قبل
الاطلاع على ما اتى به الشرع والا فان الحكم قديم كما هو المذهب عندنا فان الحكم هو الخطاب الازلي
وهو قديم ولا يتوهم انه لا خلاف في قدم الحكم فيفهم ان المعنى ان لا خلاف في عدم الاطلاع على البعض والا فان

والكان الحكم قد يعلم على كلا المذهب اما عدم العلم ببعض من الاحكام عند المعتزلة فلانه اي الحكم وان كان
ذاتيا ثابتا بدون الشرع لكن منه اي من الحكم ما لا يدرك بالعقل علته الحسن والقبح فيه اي
في الفعل الحسن والقبح فلا يعلم الحكم فانه يبنا عليه كوجوب صوم رمضان وحرمة صوم اول
شوال واستحباب صوم شعبان وغير اول الشوال واعداد الزكوة والركعات فان قلت ان
العلة المحسنة هي ذات الفعل عند بعضهم فكيف لا يعلم علته الحسن قلنا قد مر ان المعتزلة لم يريدوا
بذاتية الحسن والقبح ان نفس الفعل يقتضيهما ولا ابطال النسخ بل ارادوا علية الماء للبرودة
والانجماد ودح للارادا اصلا واما عدم العلم ببعض عند غيرهم من اهل السنة كالاشاعرة والماتريدية
فلان الموجب للحكم وان كان الكلام النفسي القديم لكن ربما كان ظهوره بالتعلق وحدوث
بحدوث البعثة فلا حكم متحقق قبلها بل لا حكم اصلا قبلها الا ما لوقوف عليه فان الكل
الجبال غير مكلفين مع ان البعثة حادثة وانما قال ببعض منه مع ان الكل لا يعلم قبلها كما يدل
عليه الدليل لانه قصد شمول الحكم المعتزلة فانهم قائلون بعلم البعض والتفصيل ان الاشاعرة عندهم
لا حكم قبلها ولا علم وعند المعتزلة فالبعض يعلم والبعض لا يعلم وبعض كابي منصور منا وافقوا لهم
وجمهورنا متوافقون للاشاعرة فانه لا حكم عند الجمهور الا بالشرع وهو بالبعثة فلا يعلم قبلها الا ان
يقال ان الحكم وان كان بعد البعثة لكن يجوز ان يكون قبلها بحيث يعلم انه ان تحقق البعثة
تحقق الحكم الفلاني فيصح ان يعلم بعض الحكم قبل البعثة ايضا لا يعلم فلا حرج عندنا بخلاف المعتزلة
فانه عندهم يلزم ان يكلف الصبي وساكن الجبل ودفعه من الحرج ما لا يخفى فان قلت اذ قد تحقق
انه لا حكم عندنا قبل البعثة وبعدها قد اكمل الدين فلم يبق شي اذ لا وحي بعده فما معنى قولهم ان
الاصل الاباحة او الحرمة اجاب عنه بقوله واما الخلاف المنقول بين اهل السنة
ان الاصل الاباحة كما هو مختار اكثر الحنفية والشافعية والحظر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام

وبعضها

ان اصل الافعال الاباحة فی الافعال الكائنة فی الاموال كالبيع والاكل مثلا والحظر فی الانفس
كالقتل فقيل ان تلك الاصالة بعد الشرع بالادلة السمعية ای دلت على ان ما لم يقم فيه
دليل التحريم ماذون فيه هذا على رای اكثر الحنفية والشافعية او ممنوع عنه هذا على رای
غيرهم او ماذون فی الاموال ومحظور فی الانفس وهذا على رای صدر الاسلام وفيما قبل ان
الاحكام من الشرع وان الاباحة ايضا كذلك لكن الدليل الشرعی على ان ما لم يقم فيه دليل
فهو مباح او محرم او التفصيل الی قيامه فالاباحة الاصلية ثابتة للافعال بالشرع الی ان يقوم عليه
دليل مخالف فيرد عليه انه غير مطابق لكلام هولاء لان الذی ظهر من التتبع فی كلامهم هو اختلاف
قبل الشرع كيف وهم لا يجعلون ابطالها فانه نسخا بل يسمى ابطال الحكم الشرعی بعدم الخطاب الشرعی
وهكذا فی الحاشية ويدل عليه مسئلة تقديم الحاظر على المبيح مع انهم على ان الاحكام كذلك وقال
فخر الاسلام لسنا نقول بهذا الاصل لان البشر لم يتركوا سدى فی شی من الازمان
وانما هذا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة فی الاشياء بين الناس
فی زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما ذلك لاختلال الشرائع فی ذلك الزمان
ووقوع التحريفات فلم يبق الوثوق والاعتماد على شی من الشرائع وحاصله ان الاباحة
الاصلية وانما هی عمل مقابل المباح لفقدان الدليل او لقصورهم فی الولوج فی معركة البحث عنه
حتى يظهر جلية الحال وتلخيصه انها بمعنى عدم الحرج فی الفعل والترك بعدم المانع والموجب وهذا ليس المنكر من
احد سوى المعتزلة القائلين بلزوم الحكم الحسن والقبح حتى ان من قال بالحظر الاصلی ايضا يقول
بها ولتعلم ان القائلين بالاباحة الاصلية احتجوا بقوله تعالى خلق لكم ما فی الارض جميعا فلا يرد عليه
ما مر فان عدم جعلها نسخا ثم فانهم فی مسئلة الحاظر والمبيح يجعلون النسخ مرتين على التقدير تقديم
الحاظر ولو لا كون ابطال الاباحة نسخا لما صح البتة نعم ان المتاخرين اعتبروا على الحاكمين.

على الحاكمين من النسخ بانه ابطال الحكم الشرعي نعم يرد عليهم ان احتجاجهم لا يدل على مدعاهم
والفعل تتبع شاهد بخلاف هذا التوجيه فالاولى للحسن في التوجيه ان يقال انهم ارادوا بها انعدام الحرج
في الفعل والترك قيل على القضايا قوله تعالى والى التشبير كلام بعض ناظري كلام فخر الاسلام فحاصل
حكموا بالنسخ يرد عليهم ذلك الاعتراض واما الحظر فلانه بناء على الاحتياط فتدبر واما المعتزلة فقسموا
الاختيارية وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها كاكل الفاكهة مثلا في معظم المعمورة واما
البقاع التي عدا اهلها الثمار والفواكه فهو ليس من قبيل الاختيارية ويمكن ان يراد به التفكه
والتنعم بها دون الاغتذاء وفي ايراد التفسير اشارة الى ان الاختيارية ليست بمعنى ما سبق
فيما تقدم وهو المشهور الى ما يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة فينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة الواجب
والحرام والمكروه والمندوب والمباح لانه ان اشتمل فعله وتركه على حسن وقبح فهو الواجب وان كان
بالعكس فهو المحظور والا فان اشتمل المباشرة على الحسن دون الترك فهو المندوب وعكسه المكروه
وان تساوى الطرفان فهو المباح وهذا التقسيم مناسب لما في الاحكام ومن هاهنا ظهر ان
الاحكام التي اثبتوها من دون الشرع هي هذه وان ما الحكم كالواجب بمعنى ما اذن الشارع فيه
الزاما فهو الذي ينكره غيرهم فلا نزاع الا في اللفظ وان ارادوا الحكم ما دل فيه من قبل
الشارع الزاما او استحسانا او منعا وجوبا او استقباحا او تساويا في الطرفين فيقول مقالتهم
الى ان حسن الفعل ملزوم بوجود الاذن فان الشارع حكيم عادل وهما يقتضيان الحكم بما هو المعقول
فان ايجاب القبيح قبيح مناف للحكمة في بعض الانواع معنويا وهو اللائق فيرد عليه ان ادراك الجهة
المحسنة لا يكشف عن الاذن بل وجود الاذن كاشف عنه والجواب تامل تجده فانه ظاهر والى ما
ليس كذلك اي ما لا يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة ولهم اي للمعتزلة قبل الشرع ثلثة اقوال الاول
الاباحة وهو قول معتزلة البصرة كما في شرح البديع لتحصيل الحكمة الخلق كما يدل عليه قوله تعالى خلق لكم ما

في الارض جميعا دفعا للعبث مفعول له للحكمة للاباحة فيكون عليها دليلان والاول مما اشير اليه
الحاشية وربما منع الاستلزام مستندا بان الخلق يجوز ان يكون ليشتهيه الخلق
فيصبر فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة العبث هكذا في الحاشية والاخير منهما
يدل على التوجيه الثاني وهذا المنع على سبيل الجدل والا فعنده بالاحكام فلا استحباب للصبر
وليدفع بالاستدلال بالاية الكريمة وتكلموا في هذا المقام ونحن تركناه خوفا عن الاطالة كما
جرى الوعد فيما سبق والثاني الحظر وهو قول معتزلة بغداد فلا يلزم التصرف في ملك الغير و
هو الله تعالى فان الكل مما لك الله تعالى بغير اذنه والتصرف كذلك محظور وقد مر ما فيه من منع
الملازمة فانه يجوز ان يكون فيه اذن عقلي كما مر في الاحتجاج للاباحة وبطلان الثاني فانه مثل الاستظلال
والاستصباح بجدار الغير ومصابيحه والايراد عليهما اي على القول بالاباحة والحظر انه كيف يحكم
بالاباحة او الحظر العقليين وقد فرض انه لا حكم له فيه وحاصل الايراد ان الكلام في فعل
ليس للعقل فيه جهة محسنة او مقبحة فلو كان مباحا او محظورا لكان مما يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة وهو
خلاف المفروض فكلامهم مشتمل على التهافت لان الفرض اي المفروض ان لا علم فيه بالحكم تفصيلا
ولا ينافي ذلك العلم اجمالا ضرورة ان النتيجة معلومة في كبرى الشكل الاول وليست بمعلومة على تفصيلها
فلو كان عدم العلم التفصيلي منافيا للعلم الاجمالي لما صح الاستنتاج اقول يرد عليهما انه يلزم جواز
اتصاف فعل بالحكمين متضادين في نفس الامر لان المفروض ان لا حكم فيه لانهم يقولون ان الادراك
فيه للجهة وينعكس بالاستقامة الى ان بعض ما لا يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة لا حكم فيه وينافيه كلما لا
يدرك فيه مباح او محظور والاظهر ان الحكمين المتضادين مجهولية الحكم بالفرض ومعلوميته بالقول
بالاباحة او الحظر ولا ينفع الاجمال والتفصيل لان اختلاف العلم لا يرفع التناقض فتامل وفيه اشارة
الى سقم في الايراد ويقول المعتصم بالله تعالى ان وجه ان حاصل التقسيم ان الافعال الاختيارية ان وجد فيه

مستلزم لوجود الحكم ونعكس الى انتفاء الحكم في المتنازع فيه لعدم الادراك لانه مطلقا

ان وجد فيه جهة محسنة او مقبحة بمعنى ان خصوص فعل فعل يدرك فيه الجهة فيثبت فيه الاقسام الخمسة
وان لم يدرك في خصوص فعل فعل تلك الجهة فالكل مباح بوجود جهة محسنة مطلقة او محظور
لوجود جهة مقبحة مطلقة فالتوقف بالاجمال والتفصيل بافوه بثبته ويمكن ان يق المراد بالاباحة
المواطاة معاملة كما في صورة اشتباه المحرم بالمحرم مع قيام المحرم لوجود الراجح من ان الخلق للانتفاع
مع عدم اعلام الجهة المقبحة مع الاحتياط لوضوح الكلام فيما لا يدرك فيه والمراد بالحظر الاحتياط او
حاصله ان الاحتمال الخطر قائم وهو مفض الى استحقاق العقاب والاحتراز عن احتمال دفع المضرات
احوط والله اشار العلامة حيث قال ان الحكم بالتحريم لا لوجوب التقبيح فان التحريم يكون للضرورة
كالاباحة فح اندفع الاشكال ولكن ح لا يستقيم مذهب التوقف فافهم وفي الحاشية ويمكن
ان يجاب بان الحكم الاجمالي موقوف الى ورود الشرع بالخصوص فكان كالاجتهاد وان كان
خطاء فهناك يجب العمل به الى ظهور الصواب مع عدم اتصاف الفعل بالحكمين فتدبر
الثالث التوقف واشتهر انه مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي بكر الصيرفي والمصنف لم يقصده
لان كلامه في اقوال المعتزلة وفسر بعدم الحكم وهو المناسب للشيخ فان الاشعرية عن آخرهم ينفون
الحكم قبل البعثة وفي شرح البديع ان المعتزلة الواقفية فسروه بذلك ومنه الاصح منهم فانهم قائلون
بالحكم عن آخرهم واعترض عليه الامام الرازي بانه حكم بعدم الحكم فلا وقف وفيه انه مناقشة في
التسمية والاوضح في التفسير عدم العلم بالحكم وهو لا يحد بلفظ الوقوف ولعل الاختلاف في
التفسير باعتبار اختلاف المذهبين مذهب الشيخ والمعتزلة الواقفية فالشيخ لعله فسر بعدم الحكم
وهم بعدم العلم بالحكم والمصنف لم يرتض بالتفسير الاول واشار الى الثاني بقوله لان ثمة حكما معينا
من الخمسة ولا ندري انها واقع وحاصله ان الحكم واقع البتة كما هو مذهب المعتزلة من ان التحسين
والتقبيح كاشفان عن ثبوت الحكم اذ لا يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة فلا يدرك ان الحكم اي

ماهو وكيف العقل هذا يقتضي الوقف في الخصوصية فلا ينافي العلم الاجمالي فتدبر وتفصيله قد ورد
بقول المعتصم بحبل المتين ان هذا الايراد غير وارد فان العقل الذي لا يدرك فيه محسنه او مقبحه
جهة خصوصية لا يجد ما فيه من جهة الخصوص فيجب ان يتوقف فيه لان في حكمها البتة ولم يدرك
وهو الوقف فتدبر او يقال انهم وقفوا فيما لا يدرك فيه اصلا ويصير النزاع لفظيا الا ان يحمل
في تحقيق وتبيان ان دعواهم رجم بالغيب والله اعلم الحنفية قسموا الحسن بالاستقراء
الى ما هو حسن لنفسه لا يقبل السقوط كالايمان وهو التصديق فانه لا يقبل السقوط اصلا ولذا لم
لا يجوز اهداره في الاكراه واما الاقرار فقد يسقط كما سيجيء في باب الحكم ان شاء الله تعالى والى ما يقبل
السقوط كالصلوة منعت في الاوقات المكروهة جملة مستانفة لتعليل السقوط والفرض انها
ممنوعة عن الحائض والنفساء قال الشيخ ابن الهمام والوجه انه ان كان حسن الافعال لذاتها
لا يتخلف عنها بعروض قبح خارج وفي الحاشية المراد من السقوط عدم اعتباره في الاحكام
والعارض قد يزيل اعتباره عن الذاتي كالضرورة في اباحة الميتة انتهت ويقول المعتصم
بحبل المتين انه قد سبق ان الذاتي له معنيان الاول ما يكون الحسن مقتضى للفعل بمعنى ان
ذاته بذاته تقتضيه وهذا الحسن لا يسقط البتة ولكن لا ينافي القبح العارض كما في قبح الصدق الموقع
في المهلكة والثاني انه لو خلي وطبعه لحسن لكن عارض له منع وحاصله اقتضاؤه اياه بشرط عدم المانع
له سواء كان تاما او لا ومع لا مضائقة في التخلف وهذا التفصيل ما في الحاشية ان جعل كلامه
تحقيقا لا اعتراضا بلا حاجة حاصله الى ان المراد بالذاتي المعنى الاول وحسنها ليس قطعا فانه
ذاتي فان سقط فلقبح عارض ان الضرورات تبيح المحذورات فلا مجال لكلام
الحاشية ولعلك عرفت من هذا القبيل والقائل ان المراد بالسقوط الحسن لا سقوط الحسن
كما يشعر به كلام المص ويمكن ان يقال ان المراد سقوط الحسن من حيث هو حسن ودفعه بحيث ان

بحث ان التفرقة بين الايمان والصلوة متعسر فان الايمان الصادق يسقط فانه لا يسقط عن
الصبي والمجنون وكذلك الصلوة تسقط عن البعض ولا تسقط عن آخر والجواب عنه ظاهر فتامل
والى ما هو حسن لغيره ملحق بالاول وهو الحسن في نفسه وهو فيما لا اختيار للعبد فيه اي الحسن
لغيره الملحق بالاول في الحسن لغيره الذي وهو الحسن في نفسه وهو فيما لا اختيار للعبد فيه كالزكوة و
الصوم والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت على الطريق اللف والنشر فالزكوة
مشروعة لدفع حاجة الفقير فوجودها بسبب المشروعية حتى لو فرض انعدام الفقير عن عالم الوجود
لما تجب الزكوة فان اعتبرت الحاجة الغير فالكلام ظاهر الصحة وان اعتبر دفعها ففي كون الواسطة
مما لا اختيار للعبد فيه منع ظاهر ولذلك اختير في الكتاب الحاجة وكذلك الصوم اي اعتبر مشروعيته
باعتبار قهر النفس فالواسطة اختيارية والا ففي قبيل ما نحن فيه وقس عليه الحج قال فخر الاسلام
والضرب الثالث اي الضرب الذي هو من اقسام الحسن لعينه الملحق بالحسن لنفسه المشابه
لما حسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج فان الصوم صار حسنا بمعنى قهر النفس والزكوة
بمعنى حاجة الفقير والحج بمعنى شرف المكان الا ان هذه الوسائط غير مستحقة لانفسها لان
النفس ليست بجانية والفقير ليس بمستحق عبادة والبيت ليس بمستحق لنفسه فصار
هذا القسم الثاني عبادة خالصة لله تعالى حتى شرط لها الاهلية كاملة وقال شمس الائمة ان هذه الوسائط
لا دخل لصنع العبد فيها فيسقط اعتبارها وحاصل كلامهما ان الزكوة عبادة خالصة ولذلك
كانت من عماد الدين ورأس الطاعات بعد الايمان والصلوة ولكن حسنها لا من ليس
بحسن في نفسه بمعنى انه يستحق الثواب او المحمود به مثلا ولكن لان واسطة اصلا او لانه لا صنع
للعبد فيه فلا حسن فيه فهي حسنة لنفسها وشبيهة بالحسن لغيره وبهذا اندفع ما يستصعب
من ان الزكوة وكذا امثالها من رأس الطاعة فكيف يكون حسنة لغيرها ووجه ان الزكاة [illegible]

لا تقتضي الا ان لا يكون في الحسن واسطة في العروض ولا تنفي الواسطة في الثبوت وحيث حكموا بالوسائط ارادوا هذه الوسائط وما يرى ان الحنفية جعلوا الزكوة وامثالها من الحسن لغيره فكيف يصح نسبة المصنف اليهم من نوع بان فيها واسطة في الثبوت فبه لتشوش كلامهم كما عرفت من كلام فخر الاسلام ولذا فيها واسطة في العروض وهو ظاهر فصح ادخالها في الحسن لغيره واذا الواسطة عدم الاعتبار فكانه حسن بعينه فجعل منه توسعا اولى ان فيها جهتين فان كون الحسن لنفسه لا ينافي ان يكون ذو واسطة كما عرفت من قبل ولكن بقي ان قهر النفس انما يصلح للوساطة وهو اختياري فما باكم اختار دا النفس وفيه ما فيه وههنا شيء فان قوله وهو فيما لا اختيار للعبد فيه يدل بمفهوم المخالف في مقام البيان الذي فيه اختيار ليس ملحق بالاول وهو صحيح في الواسطة في العروض واما الواسطة في الثبوت فغير صحيح فانه يجوز ان يكون فعلان اختياريان حسنان في نفسهما ويكون حسن احدهما على حسن الآخر او نفس احدهما على حسن الآخر فهو ملحق بالقسم الاول كالصلوة والايمان مثلا اذ هو ملحق بالاول وهو فيما له اختيار للعبد عطف على قوله ملحق بالاول كالجهاد والحد وصلوة الجنازة فانها بواسطة الكفر والمعصية واسلام الميت على الطرز السابق من اللف والنشر فالجهاد مشروع باعتبار وجود الكفر فلو فرض انعدامه لم يجب الجهاد ولو اعتبر دفع الكفر واسطة كان الواسطة اختيارية وهو الحسن في نفسه كما ان الكفر كذلك وهذا الحسن ملحقا بالاول فان الجهاد اعدام الحيوة ولا حسن فيه البتة وكذا الحد فانه اعدام العضو او الحيوة واما صلوة الجنازة فيها شبهة فان التوقير فيهما وهي الزكوة متعسرة محضة بل هي اظهر في اللحوق بالاول فان فيها ذكر الله تعالى وان اختيارية الواسطة لا تنفي اللحوق نعم لو كان الواسطة واسطة في العروض فقط لكان نفي فافهم وهكذا اقسام القبيح من القبيح لنفسه والقبيح لغيره والاول قد يسقط قبحه كاكل الميتة عند الاضطرار وقد لا يسقط كالكفر فانه لا يعفو بحال والثاني قد يكون ملحقا بالاول كتخريب الكعبة العياذ بالله وقد

وقد الحق بالاول كالبيع وقت النداء والاول فيما لا اختيار للعبد فيه والثاني بخلافه والتقسيم بهذا
النهج لم يجر به فبالاحرى ان تقسيم القبيح الى القبيح بعينه او لغيره الامر المطلق مجردا
عن القرائن الدالة على خصوص الحسن من الحسن لعينه او لغيره وكان قوله مجردا حالا كاشفة
عن معنى الاطلاق والا فالاطلاق والتقييد لا دخل له في هذا المقام بل للحسن لعينه لا تصل السقوط
كما اختاره شمس الائمة السرخسي من انه الاصل مطابق للاصل فانه قال والاوضح عندي ان مطلق
الامر يثبت حسن المامور به لعينه ولم يوجد في كتابه اثر عدم قبوله السقوط نعم قال فخر الاسلام الامر
المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول ويحتمل الضرب الثاني بدليله والضرب
الاول هو الحسن لعينه الغير القابل للسقوط وهو الاظهر لان الامر يقتضي الحسن الذاتي والسقوط
من عارض ولم يدل الامر عليه ومن تتبع الاوامر يجد ذلك او لغيره كما في البديع يدل هذه العبارة
على انه مختاره وليس يدل كلامه عليه حيث قال لما اقتضى الامر الايجاب وهو اعلى انواع الطلب اقتضى
اكمل انواع الحسن الشرعي وهو كون المامور به حسنا لعينه الا بدليل وهو اختيار شمس الائمة وقيل بل لغيره
لثبوته اقتضاء والاشبه المص لقوله لثبوت الحسن في المامور اقتضاء فيثبت في حاصله ان
الحسن ثابت اقتضاء والثابت كذلك ادنى درجة فيحمل على ادنى درجات الحسن وهو الحسن
لغيره وفيه ما فيه فان قولهم والثابت اقتضاء الخ ممنوع بل التحقيق ان المقتضى انما يثبت بعض
الاقتضاء والاقتضاء ههنا انما هو للحسن لعينه فان الضرورة قاضية بان ايجاب الحكيم العادل
لا يكون الا لما يكون حسنا لذاته فانه لا يامر بالقبيح والا لم يكن حكيما فافهم وكلام المص يدل على انه
المختار عنده والحق في هذا المقام ان الحسن لعينه ان اريد ما لا يكون حسنا لحسن في الغير الذي
يكون يثبت له الحسن ثابتا في نفس الامر لا ما يكون على طريقة ثبوت الحركة لجالس
السفينة فهو المقتضى للامر وان اريد غيره كما مرت الاشارة اليه فدلالته عليه محل تامل الباب الثاني

من الابواب الاربعة المعقودة بالاحكام في الحكم وهو عندنا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف
اقتضاء او تخييرا اثر لفظ المكلف مفردا لئلا يتوهم خروج الاحكام المختصة بالواحد كرسول الله صلعم
والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى الكلام الموجه هكذا قال السيد قدس سره الشريف
فنحو والله خلقكم وما تعملون ليس كما كان المشهور بدون قيد الاقتضاء والتخيير فكان شاملا
لامثال قوله تعالى والله خلقكم الاية وليست باحكام فلما قيد خرجت وقد يقال لا حاجة
الى التقييد للاخراج فان قيد الحيثية معتبر في الحد وهذه الاية ليست بمتعلقة بفعل المكلف
من حيث انه مكلف وهو ظاهر ولعلهم زادوا ذلك القيد لاظهار المكنون والاظهر ان نقول
انه يخرج الندب والاباحة ليستا بتكليفي فلا كفاية في قيد الحيثية فالاظهر الزيادة وههنا
ابحاث في الحد المذكور الحادث ثلاثة الاول انه لا ينعكس فانه يخرج منه الاحكام الوضعية كالحكم
القائل ان الوقت سبب للصلوة وان الطهارة شرط لها فليس اقتضاء وتخييرا فمنهم من زاد
وضعا في اصل الحد عنده الخطاب المتعلق بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا او وضعا فيدخل
الوضعي وفي بعض شروح المختصر ان الخطاب الوضعي يشبه بالاخبار كقوله جعل الدلوك سببا
فلا بد من سبق الحكم عنه فلا يكون من وضع الشارع وفيه ما فيه فتدبر ومنهم من لم يزد ومنع
خروجها اى الوضعيات عن الحد فان الاقتضاء اعم من الصريح والضمني والصريح ان
يكون الخطاب نصا على الاقتضاء كاقم الصلوة الدال على ايجاب اقامة الصلوة
والضمني ان يدل بالتضمن او الالتزام ولا شبهة في ان الخطاب الوضعي دال على الايجاب
والتخيير فان سببية الوقت للصلوة معناها وجوبها عنده وعلى هذا فقس فان قلت ان
الحد بهذه العناية يعود منقوضا بالقصص فان الشرائع السالفة صحح لنا اذا قص رسول الله
صلى الله عليه وسلم فهي دالة بالتضمن او الالتزام على الاقتضاء والتخيير مع انها ليس باحكام اجاب

بالاحكام اجاب بقوله والنقض من حيث تضمنه للاقتضاء فيه وحاصله ان النقض لها اعتباران
اعتبار انها حكاية عما وقع فهذا الاعتبار لا اقتضاء فيه اصلا صريحا ولا ضمنا واعتبار انها ذات الاخبار
مالم يدل دليل مانع عنه فهي بهذا الاعتبار حكم وما في التحرير ان الوضع مقدم عليه اي على الحكم فلا يصح
ان يجعل الوضع عينا للحكم الاقتضائي ويقرب منه ما في التوضيح ان الحق زيادة الوضع في الحد
لا ادراجه في الاقتضاء والتخيير لان المفهوم من الوضع تعلق شيء لشيء اخر والمفهوم من التكليفي
ليس هذا ولزوم احدهما في صورة لا يدل على الاتحاد لا يصدق الاعم وحاصله ان الاقتضاء له
معنيان الاول المقابل للوضع وهو موخر البتة فلم يجعل متضمنا في الاقتضاء والتخيير والثاني
الاعم وهو ما يدل على الاقتضاء صريحا او يكون متضمنا له وهذا الاعم ليس بموخر فان اريد به الخاص
فلا كلام فيه وان اريد به العام فلا نم انه مقدم فقد صح انه غير مفيد لصدق العام وغاية ما لزم في
هذا المقام ان الحد يحمل على المعاني الظاهرة والظاهر الاقتضاء الخاص دون العام
وتارة بمنع كونها من المحدود فانا لا نسميها حكما وان نسمي غيرنا ولا مشاحة عطف على قوله سابقا فتارة
بمنع خروجها اي ومنهم من لم يزد قيد وضعا فاجاب بمنع كون الاحكام الوضعية احكاما
وحاصله ان النقض يتم باحد الامرين الاول ان الوضعي من افراد المحدود والثاني ان الحد غير صادق عليه
والامر الاول مفقود فانا لا نسميه حكما فاندفع النقض فان قلت قد قيل ان الحكم قسمان
تكليفي ووضعي قلنا هذا على اصطلاح غيرنا وهو لا يلزمنا فانه لا مشاحة في الاصطلاح ولعلك
تتذكر ان الحكم الواقع في تحديد الفقه ليس يصح ان يراد به هذا المعنى بل معنى اخر وقد مر اشارة
اليه البحث الثاني من المعتزلة ان الخطاب عندكم اصحاب الاشعري القائلين بالكلام النفسي اي
اي الكلام النفسي قديم فان الخطاب هو الكلام والكلام النفسي ليس لفظيا حادثا بل هو كلام قائم
بذات الله تعالى المنزه عن الحرف والصوت وهو قديم كسائر صفاته والحكم حادث

فليس الخطاب بحكم وصورة البحث ان التعريف لا يصدق على شيء من افراد المحدود فان افراده حوادث
ادلته ان التحديد باطل لانه بالمباين وهو لا يجوز وفيه اقتباس من الشكل الثاني والصغرى مسلمة
والكبرى يا وجهها بقوله لثبوت النسخ وهو التبديل في الاحكام ما هو منسوخ وكل منسوخ
ليس بقديم والا لكان ثابت القدم وما ثبت قدمه امتنع عدمه فالمنسوخ لو لم يكن حادثا
لكان ممتنع العدم والتالي باطل لثبوت النسخ والتبديل وايضا ان حدوث الحكم بديهي
فانه يقال في الفقه حلت المرأة بعد ما كانت محرمة وحرمت بالطلاق بعد ما كانت محللة
وايضا هو معلل بفعل العبد الحادث فهو حادث ضرورة ان وجوب الحد انما هو بالزنا ووجوب
الكفارة انما هو بالتعدي على الصوم واليمين والنفس وغيره وايضا انه من صفات الفعل فهو
حادث فان قلت ان الكبرى كلية وما اوردت من الدليل لا يثبت الا جزئية قلنا على التنزل
انه كاف فيما نحن بصدده من نقض الحد ومع هذا يمكن التحرير بان يقال ان الحكم قابل النسخ عند الاشعري
والقديم لا يصلح وايضا ان اسباب الاحكام كلها حوادث كما لا يخفى لمن تتبع وعلى التنزل فيمكن ان
يقال ان الانسان حادث فلا حكم عليه في القدم اتفاقا فهو حادث فان قلت انه قد اشتهر
ان المعدوم داخل في الخطابات وهو مكلف قلنا فيه توسع وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى والجواب
ان الحادث هو التعلق فافهم وحاصل المنع على الكبرى فهو بالحقيقة منع على ثبوت النسخ و
تفصيله انه ان اريد ان الحكم الازلي منسوخ بمعنى ان الحكم الثابت بذاته تعالى يرتفع عن الثبوت
فممنوع وان اريد غيره فلا يضر فان مذهبنا ان الاحكام كلها قديمة من صفات الله تعالى
كالعلم والقدرة ولكن تعلقها بالعبد ليس في القدم بل في الحدوث فالحكم هو اقيموا الصلوة واما
تعلقه بالانسان بحيث يصير مكلفا بها انما هو بعد البلوغ والوقوف على التبليغ فلا اشكال
يمنع تمام التقريب فان غاية الاستنتاج هي ان الخطاب ليس بقديم فهو ليس بحكم ونحن نلتزم ذلك وانما

يلزمه وانما اثبتنا ان الخطاب المتعلق بفعل المكلف من حيث هو متعلق هو الحكم ولم يلزم من
كلامكم وان قيد الصحوي بالتعلق فيمنعها فافهم البحث الثالث ان الحد منقوض باحكام
افعال الصبي من مندوبية صلوته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية في ذمته اولا وحاصله
النقض بان بعض افراد المحدود خارج عن الحد فان الحكم القائل بان صلوة الصبي مندوبة
وبيعه صحيح عند الاذن كما هو مذهبنا ووجوب الحقوق المالية كضمان المتلفات من
المال والعضو على ذمته حكم البتة وليس متعلق بفعل المكلف فان الصبي ليس كك كما سيأتي
في باب المحكوم عليه ان شاء الله تعالى اجيب بانه لا خطاب للصبي وانما للولي التحريض
وله الثواب وعليه الاداء وحاصل المنع على ان حكما متعلق بفعل الصبي فاي حكم فرض انما
هو متعلق بالمكلف واما الصلوة وغيرها فانما هي من باب التحريض على الولي عليه للتعتاد
ونجس الافعال عند الوجوب والدليل تشيير قوله صلى الله عليه وسلم مروهم وهم ابناء سبع فللولي
ثواب التحريض وعلى الصبي الاداء اي ايقاعه في الخارج والصحة امر عقلي لانها تتم بالمطابقة وحاصله
ان الصحة عبارة عن كون الشيء مصداقا لحقيقته ولا شبهة في ان ذلك الكون امر عقلي غير مفتقر
الى الشرع فانا اذا عرفنا الحقيقة الصلواتية ثم راينا شخصا يصلي فحكمنا بان فعله صلوة لم يكن
يعرف بالشرع نعم تنقيح الحقيقة من الشرع وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في اخر الباب ان شاء الله تعالى
وفيه ما فيه لان البحث غير مختص بفعله بل هو جار في فعل المجنون وفيه ما فيه بل لان
للصحة معنيان الاول ما ذكر وهو مقابل للبطلان وهو امر عقلي كما ستنتبه ان شاء الله تعالى
والثاني مقابل الفساد ومعنى كون بيع الصبي صحيحا هو المعنى الثاني ولا شبهة في انه امر شرعي وفي القضاء
لا شبهة في كون صلوة الصبي مندوبة حكم متعلق بها البتة ولا دخل فيه للولي اصلا وكون
اسلامه كك وكيف يتوهم انه من متعلقات الاولياء مع ان الصبي ياتي بها كما هي فيثاب البتة

والحق ان الضرورة حاكمة بالفرق بين التوريث والصلوة ووجوبهما او ندبهما او وجوب احدهما وندب
الآخر ووجوب الاول من احكام فعل الصبي الولي وندب الثاني من احكام فعل الصبي و
ارجاع احدهما الى الآخر ظلم محض وما في الحاشية بان الاظهر ان ترتب الثواب بطريق جري
عادته تعالى بان لا يضيع اجر من احسن عملا لا لانه متعلق الخطاب فيه تامل ولقول المعتصم بحبل
المتين ان الامر على طور الاشعري يسهل فان من اصوله ان ايمان الصبي كلا ايمان وفي كشف
المنار وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا وهو قول بعض اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان الصبي
لعدم ورود الشرع وعدم اعتبار عقله فصار ايمانه كايمان صبي غير عاقل فالصبي خارج عن مورد احكام
احكام الشرع وتعلق الوجوب على ماله بالحقيقة على الولي كما عرفت فان قلت ان الايمان افضل
من الاحكام وهو محطها قلنا لا نم فان حاله كحال البالغ قبل ورود الشرع وهذا على المشهور والتحقيق
ان الاشعرية انما ابطلوا ايمان الصبي في الاحكام الدنياوية دون الاخروية فصلوته مندوبة البتة
وكذا اسلامه صحيح واما الجواب فهو يصح عندنا لان الحسن والقبح عندنا بالعقل فمن اتى بالحسن
يستحق الثواب قطعا لانه تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا فلنا ان نقول ان ندب صلوة
الصبي ليس معناه الا ترتب الثواب عليه وهو باعتبار جري العادة المذكورة لا باعتبار انه متعلق
الخطاب فيلزم ان امتثال ذلك ليس باحكام واما الاشعري فعنده يصعب الامر فان الثواب
والعقاب ليس الا باعتبار ورود الشرع فهو ان ورد به فهو حكم البتة لا لان مندوبية صلوته
ليس الا كمندوبية صلوة المكلف بمعنى كونها مما اذن بها الشرع على طريق الاستحباب فالتعريف
مختل البتة وان لم يرد بها الشرع فلا ثواب البتة فيلزم ان لا يكون مما يثاب عليه في
الآخرة وهو خلاف ما عليه فالاحسن في التحديد ان يقال عنده ان الحكم الخطاب المتعلق بفعل
العبد او يمكن ان يتحمل في التصحيح بعد منع التوقف بالاخص ان الحد قابل بالخطاب المتعلق

بالخطاب المتعلق بفعل المكلف وهو لا يقتضي الانحصار فيجوز ان يكون متعلقا به وبفعل غيره
ايضا ولا يخفى ما فيه من الاعتساف البحث الرابع انه يخرج من الاحكام ما ثبت بالاصول
الثلثة غير الكتاب من السنة والاجماع والقياس لانه ليس بخطاب الله تعالى بل هو
من خطاب رسول الله صلعم او امته والجواب عنه اما لا نم انه ليس بخطاب الله تعالى وقولك انه
خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم او امته قلنا انها كاشفة عن الخطاب الالهي فالثابت
اي بالخطاب الالهي ويدل عليه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فان قلت فالقرآن
كذلك لانه من لسان الرسول صلعم لانه الفاظ حادثة فيجعل الثلث كواشف دون القرآن تحكم
اجاب بقوله واما عدم عد نظم القرآن منه اي من الكاشف مع انه كاشف ايضا عن
الكلام النفسي فلان الدال كانه المدلول ولقول المعتصم بحبله المتين انه اصح في ان الكلام
النفسي مدلول اللفظ وهو المشهور وفيه قصور ظاهر لان المدلول اللفظ المهيات من حيث هي
هي كما هو التحقيق ولا شبهة في ان المهيات المدلولة حقائق متباينة من الجواهر والاعراض
وهي ليست قائمة بذات الله تعالى ولو لم يكن المقام غريبا عن تحقيق الكلام الالهي لاوردنا الكلام
فيه تفصيلا فان قلت سلمنا ان عدم عد نظم القرآن من الكاشف لذلك لكن عد السنة
من الكاشف مخالف لما عليه الحنفية من ان القياس مظهر دون السنة والاجماع فان
الكل عندهم من الكواشف فالتفرقة تحكم اجاب عنه بقوله وما عن الحنفية ان القياس مظهر
بخلاف السنة والاجماع فمبني على انه اصرح في الفرعية فتامل وحاصله ان القياس
والسنة متساويا القدمين في الكاشفية لكن الكاشفية في القياس خفية بالنسبة الى الكاشفية
غيره فان الحكم في السنة صريح فهي وحي فالوحي دال على الحكم بخلاف القياس فان الحكم
فيه خفي فالحكم الثابت به فرع الثابت بغيره فهو فرع الفرع وفرعيته اظهر والاظهرية بالنسبة اليه

ولم يردوا ان السنة مظهرة بل هما مظهران لكن المظهرية في القياس اظهر ولذلك ترى بعضا يزعمون
ان القياس ليس بحجة شرعية فافهم البحث الخامس انه غير شامل للوجوب كطاعة السيد واولي الامر فانه
حكم وليس بخطاب الله تعالى والجواب ان طاعة السيد واجبة بايجابه تعالى فالحكم حكمه البحث السادس انه لا يشمل
الحكم العقلي كالايمان فان المتبادر من الفعل عمل الجوارح والجواب بمنع التبادر فالمراد اعم البحث السابع
ان كلمة او في التحديد غير مناسبة له والجواب لا نم ذلك انما يصح لو كانت للشك او التشكيك بل المفهوم منها
احد الامرين اذ يصح تحققه في المبادي اللغوية ان شاء الله تعالى البحث الثامن ان حجة من قال من الاحكام
ليست بخطاب بالاقتضاء والتخيير وقد مر في المقدمة ما يتعلق به وحاصله الذي ينفع في هذا المقام ان الحجة
من الحكم البتة وان سلم فمعناه وجوب العمل بمقتضاه ثم في تسمية الكلام في الازل خلاف بعد ما اتفقوا على
ان الكلام ازلي فقيل ان الكلام الازلي خطاب وقيل ليس بخطاب والحق انه نزاع لفظي والسيد بقوله ثم
في تسمية الكلام اه لانه ان فسر الخطاب بما يفهم من هو متهيئ للفهم في الحال او في المآل كان الكلام الازلي
خطابا في الازل لان الكلام الازلي يصدق عليه انه يفهم ويوفي الجملة دال في الجملة بما افهم في الماضي او الحال او يكون
خطابا في الازل بل فيما لا يزال فانه ظاهر ان الكلام الازلي غير مفهم في الازل وقال السيد قدس سره
الشريف ان المعتبر فيه العلم بكونه مفهما في الجملة فيما لا يفهم في الحال ولم يعلم افهامه في المآل لا يكون خطابا
واعترض عليه بان العلم غير معتبر في الخطابية اصلا وقيل في الحاشية اقول المراد ان المعتبر في كون
الكلام خطابا بالفعل احد الامرين اما الافهام بالفعل او العلم في الحال بافهامه في المآل واما المفهم بالقوة
مع عدم العلم في الحال بكونه كذلك فليس الا خطابا بالقوة باتفاق الفريقين وهذا معنى صحيح لا ينكره الوجدان
فتامل انه دقيق انتهت ويقول المعتصم بحبله المتين ان العلم انما يعتبر في كون الكلام معلوما بالخطابية
بل الظاهر ما في الكتاب فان الخطاب توجيه الكلام ثم نقل الى الكلام الموجه فان اريد بالكلام الموجه الموجه الى الافهام
مطلقا فهو ازلي وان اريد الموجه الى الافهام من حين وجه فليس بازلي والى الاشارة في بعض شروح المختصر في

المختصر فمن قال ان الخطاب ما يقصد به الافهام في الحال لم يستقم ومن قال افهام الغير في الجملة استقام وههنا
كلام طويل لا يرجع الا الى اللفظ وينبني على انه حكم في الازل دفعا للازل فان الحكم الخطاب المتعلق بفعل
المكلف فان كان الكلام الازلي خطابا في الازل فهو حكم ايضا فيه وان لم يكن فلا حكم وان ثبت فقيل
ان الحكم ليس بازلي البتة لاعتبار التعلق فيه وهو حادث البتة سواء كان الكلام موصوفا بالخطاب في
الازل اولا وقد مر سابقا ثم الاقتضاء ان كان حتما اي وجوبا بالفعل عن كف فالايجاب واحترز به عن الخطاب
الذي هو اقتضاء حتما للكف فهو ليس بايجاب بل تحريم وبقول المعتصم بحبل المتين ان التقييد بغير الكف
غير صحيح في هذا المقام بل هو مما لا بد منه في تعريف الامر فان الاقتضاء الحتم للكف ايضا ايجاب غاية الامر انه
ايجاب للكف بخلاف صيغة الامر فانه لا يطلق على الفعل الحتمي انه يلزم ان لا يكون الفرق بين الايجاب
والتحريم الا باعتبار ولا بعد في الالتزام فافهم فالايجاب هو نفس الامر النفسي فان الايجاب هو الخطاب المقتضي
حتم فعل وهو عين الامر النفسي وعلى هذا فقس الاحكام الباقية او كان الاقتضاء ترجيحا للفعل على كف فالندب
او كان ذلك الخطاب اقتضاء لكف حتما فالتحريم او كان ذلك الاقتضاء ترجيحا فالكراهة والتخيير الاباحة هذا على
الطور المشهور واما طريق الحنفية فاشار اليه بقوله والحنفية لاحظوا احوال الدال فقالوا ان ثبت الطلب الجازم
بقطعي فالافتراض والتحريم او بظني فالايجاب وكراهة التحريم وحاصله ان الواجبات والمحرمات يختلف احكامها
فمن الواجب كالصلوة يكفر جاحد وجوبها بالاتفاق بين الحنفية وغيرهم وكذا من المحرمات كحرمة الخمر يكفر
جاحد حرمتها ومنها ما ليس كذلك كوجوب التعديل والترتيب وحرمة الربوا في غير المطعومات فجاءوا الى ان ميزوا بين متهاون
القسمين فتفتشوا الحال فوجدوا منكر الثابت بلا شبهة ممن يكفر فقالوا ان ثابت الوجوب
بلا شبهة فرض وافتراض والثابت بدليل فيه شبهة واجب وكذا الثابت الحرمة بدليل لا شبهة فيه
حرام والثابت الحرمة بدليل فيه شبهة كراهة التحريم والندب والاباحة والكراهة على حالها لكن الكراهة
مقيدة بالتنزيه تمييزا لها عن اختيها فالاحكام عندهم سبعة الافتراض والوجوب والحرام والكراهة التحريمية

والندب والكراهة التنزيهية والاباحة والنزاع لفظي وقد رايت في بعض الكتب ان النزاع معنوي وحاصله
ان لفظ الفرض المستعمل في لسان الشرع هل هو في معنى الوجوب العام كما زعم الشافعي او في معنى خاص
كما زعمنا وهو اثبات مذهب هو لا لاخر عن صعوبة فانا نرى ان الفرض والوجوب مستعملان على
وتيرة واحدة غاية الامر انهما حين كان الشرع في زمن رسول الله صلعم كانا مستعملان في الثابت
بدليل قطعي لانه ما كان الظن في ذلك الزمن واذ قد بعد الزمان افترقا الى الظني والقطعي ومع هذا
فيهما على استعمالها وهو الالزام غاية الامر ان الالزام قد انقلب في بعض الصور الى الظنية فافهم
والوجوب قد يستعمل عندهم في معنى عام ايضا وكذا الفرض وكذا الحرام والكراهة وكذلك على هذا ينبغي
ان يفرق ابين الاباحة الثابتة بدليل قطعي وظني وكذا الندب فان منكر المندوب الثابت الندب بدليل
قطعي يكفر ايضا لان منشا التكفير وهو انكار الشرع وقد وجد فتدبر ويتشاركان اي هما في استحقاق العقاب
بالترك اي يشارك الوجوب الفرض ويشارك الكراهة التحريمية الحرام في استحقاق العذاب
بالترك فان تارك الواجب مستحق العقاب كتارك المفروض وكذا تارك الحرام اي الكف
مستحق له كتارك المكروه والاوضح ان تقول ويتشارك الكراهة والحرام في الاستحقاق للعذاب
بالمباشرة ومن ههنا اي من اجل ان المكروه والحرام يتشاركان قال محمد كل مكروه حرام تجوزا فان المكروه
ما ترجح جانب العدم او ما ثبت بدليل ظني وعلى هذا التقدير ليس كل مكروه حرام وفي التحرير للقطع بان محمدا
لم يكفر جاحد الوجوب في المكروه فلا يريد محمد الحقيقة فانه لو كان كذلك لكان جاحد المكروه يكفر فان جاحد الحرام
كذلك والحقيقة ما قالاه اي ما قال ابو حنيفة وابو يوسف انه اي المكروه اقرب الى الحرام هذا فانه لا فرق بينهما
الا بالثبوت بالدليل الظني والقطعي فالمكروه مما يستحق مباشرة العقاب كالحرام والحاصل ان ابا حنيفة
وابا يوسف قالا ان المكروه ليس بحرام بل هو اقرب اليه وقال محمد بل حرام فظن انه اختلاف معنوي وقد اشار
المص الى ان الخلاف لفظي للانظر اعلم انهم جعلوا اقسام الحكم ثمرة الايجاب والتحريم كما مر في تقسيم النفي وجعلوا

وجعلوا اقسامه مرة اخرى الوجوب والحرمة حيث قالوا ان الفقه العلم بالاحكام الشرعية والاحكام
الشرعية الفقهية انما هي الوجوب لان المسئلة الفقهية الجهاد واجب والظاهر انهم يقولون
ان من الاحكام الوجوب فبين كلاميهم تدافع فحمل بعضهم لدفع هذا التدافع كلامهم على المسامحة
وهي اما في اطلاقه على الوجوب واليه اشارة في الكتاب حيث اشار الى التقسيم الى الايجاب
والى تفسير كلام البعض وكلام البعض مشعر بان الحكم مطلق على الوجوب اطلاقه على الايجاب
على معنى انه مشترك لفظي فلا مسامحة وعلى كل تقدير لا تدافع وهو ظاهر وحمل بعضهم لدفع
ذلك الاضطراب على انهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فيجوز التقسيم اليهما فان
معنى افعل اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى الفعل يسمى وجوبا وفصل ذلك المجمل بان
الحكم هو الخطاب الالهي وهو قوله افعل فالايجاب هو ذلك القول وليس باعتباره للفعل صفة حقيقية
فانه يتعلق بالمعدوم ايضا فهو ايجاب ووجوب بتلك الاعتبارين واعترض عليه بانه لا يدل
على المطلوب فانه غاية ما لزم منه ان الوجوب الثابت للفعل امر اعتباري وليس يلزم منه الاتحاد
واجاب عنه المصنف في الحاشية فقال اقول الوجوب ليس صفة للفعل الخارجي في مرتبة الوجود بل هو مقدم
ضرورة ان العارض بحسب عليه الوجوب فهو ثابت للفعل حالة العدم والمعدوم لا يتصف بصفة
ثبوتية حادثة في الخارج فلا حظ للفعل من الاتصاف بالوجود الا وجود الفعل متعلقا به تعلق الطلب بالمعدوم لان الانتزاعي
لا وجود له الا وجود المنتزع عنه فوجود الفعل هو الايجاب والوجوب بالاعتباري انتهى بتغيير ونقول
المعتصم بحبل المتين ان هذا ايضا غير شاف فان الفعل لا يتصف بصفة ثبوتية حادثة مسلم لكن لا يقتضي
الى المطلوب وتفصيله ان الطلب تعلقه بالمعدوم ممتنع البتة كما صرح به الاشاعرة ان الله تعالى فلا يتعلق الطلب
الا اذا كان موجودا اما المكلف وان كان معدوما زمانيا لكنه عنده تعالى لا تجدد ولا تغير وانما التغير باعتبار
الغيبوبة وهي مفقودة بالنسبة اليه تعالى فالطلب متعلق بالمكلف حالة وجوده فيجوز ان يكون الايجاب قائما

بذاته تعالى او به حدث صفة للمكلف مغايرة للايجاب فهو الوجوب وهو اشتغال ذمته بالفعل فوجوب
الفعل معناه كون المكلف بحيث لا يتخلص له الا بالاداء حتى لو لم يؤد استحق المذمة وهذا المعنى
مغاير للايجاب قطعا بدونه في الشرح وقع نحو من التفصيل واورد على القول بالاتحاد بالمعارضة
ان الوجوب مترتب على الايجاب فانه يصح ان تقول اوجب الله تعالى فوجب على المكلف
ولا شبهة لاحد في ان المتفرع والمتفرع عليه متغايران فكيف الاتحاد واجاب بمنع تغاير
المترتب عليه مستندا بجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار اخر ووجه الى ترتب احد
الاعتبارين على الاخر فان العقل لا ينقبض عن تجويزه بل له مواد غير عديدة فان الماهية بلا شرط
شيء متحد مع الماهية بشرط مع ان الثانية متاخرة عن الاولى كما قال الشيخ ابو علي ابن سينا وحاصل
الجواب ان اراد المورد المغايرة بالذات فنحن نمنعه وان اراد غيرها فلا ضير لنا ولا ينفعه واورد ثانيا بان
الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فلا يصح القول
بالاتحاد واشار الى جوابه بقوله قال السيد قدس سره الشريف وبهذا اتجه ما قيل ان الايجاب
من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال ودعوى امتناع صدق المقولات
على شيء باعتبار محل مناقشة انتهى اقول الحاصل ان تصادق المقولات الحقيقية لم يلزم و
تصادق الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا يرد ما قيل في حواشي الفاضل ميرزا جان
المعلقة على شرح المختصر ان الشيخ ابا علي ابن سينا صرح بان المقولات متباينة فلا تصادق
ولو بالاعتبار ونقول المتقصي بحول المتين ان هذا الكلام يحتاج الى الايضاح فان ظاهره محل مناقشة
فان المقولة هي الجنس العالي وان المقولات العشرة اجناس عالية لما تحتها وانه قد تقرر في
غير هذا الفن ان ماهية واحدة لا تتحصل بجنسين في مرتبة واحدة فلو كان الوجوب والايجاب متحدين
بالذات يلزم الخلف فمنع السيد على امتناع تصادق المقولات في غير محله ولا يصح الفرق بالحقيقة

بالحقيقة والاعتبارية فانه لا يدفع الاستحالة المذكورة فالاصح ان يقال ان الفعل والانفعال لهما معنيان
الاول التاثير مطلقا والتاثر كذلك وهما ليسا من قبيل المقولات كيف وعينهما الواجب تعالى
ليس محل الاعراض والثاني التاثير المتجدد شيئا فشيئا والتاثر كذلك كافادة النار الحرارة
في الماء واستفادته الحرارة وهما من المقولة والايجاب فعل بالمعنى الاول فليس مقوليته حقيقية
بل مقوليته بالمجاز والاعتبار ومثل هذا الفعل والانفعال لا يمتنع اتحادهما فان الكلام
النفسي امر واحد وهو كيف وان لم يطلق عليه لفظا وهو نفس طلب فهو باعتبار انتسابه الى الطالب
ايجاب وباعتبار انتسابه الى المطلوب وجوب وبما ذكرت لا صعوبة عليك في حل عبارة الكتاب عليه
فتدبر وليعلم ايضا ان الايجاب والوجوب اضافتان اي متضايفان واتحاد المتضايفين بعيد
محض والجواب ان الايجاب له معنيان الاول المعنى المصدري وكذا الوجوب ونحن لا ندعي
اتحادهما والثاني مصداق هذين المفهومين ومبدا انتزاعهما ولا بعد في اتحادهما فانما لا يتغاير الوجوب
الا باعتبار تعلق الايجاب فان قلت انهم يقسمون الحكم الى الايجاب والوجوب نفسهما قلنا بل
يقسمون الى ما يعبر عنه بالوجوب هذا غاية التوجيه في هذا المقام ثم خطاب الوضع اضافه فهو الخطاب
الالهي المتعلق بفعل المكلف بغير الاقتضاء والتخيير وهي الاحكام الاضافية اعتبر فيها الاضافة الى الحكم
التكليفي فمنها الحكم على الوصف بالسببية والسبب في الاصطلاح الوصف المنضبط الذي دل السمع على كونه معرفا
لثبوت حكم شرعي وهي بالاستقراء وقتية منسوبة الى الوقت اي كون الوقت معرفا لحكم شرعي بنفس
الشارع كالدلوك لوجوب الصلوة قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ومعنوية المراد بها غير الوقتية
كالاسكار للتحريم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وروي ايضا الخمر حرام بعينها والسكر من
كل شيء وسيجيء ان شاء الله تعالى ان الحكم المتعلق بوصف مشعر بالعلية ومنها الحكم بكونه اي بكون الوصف
مانعا اما للحكم كالابوة في القصاص فان القتل موجب للقصاص والقرابة الابوية مانعة عن الوجوب او للسبب اي

الحكم لكون الوصف مانعاً عن سببية السبب كالدين في الزكوة فان المال البالغ النصاب سبب لوجوبها
واشتغال الذمة سالب للسببية فان قلت انه مانع عن الوجوب الذي هو الحكم قلنا لا اعتبار ان اعتبار انه مانع
عن السببية بهذا الاعتبار من القسم الثاني واعتبار انه مانع عن السببية المفضية الى منع الحكم من الاول بالعرض
فان قلت ما الفرق بين ما نحن فيه الابوة والدين فان الابوة ايضا مانع عن انعقاد السبب في حق الاب كما ان الدين
مانع عن السبب في حق المديون قلنا ان الشارع جعل القتل سببا قال الله تعالى النفس بالنفس والعين بالعين
والانف بالانف والجروح قصاص فالسبب وهو القتل منعقد لكن يختلف حكمه وهو وجوب القتل بالابوة ولتعدد المقوم
لا يخلو عن دغدغة فتدبر ومنها الحكم لكونه شرطا للحكم كالقدرة على التسليم للبيع والشرط ما يكون عدمه
مانعا عن الشيء فيما نحن البيع وجوازه حكم والقدرة شرط فان عدمها مانع عن انعقاده او للسبب كالطهارة للصلوة
وسببها تعظيم الله تعالى هذا وشرط الطهارة والآن نشرع في مسائل الاحكام ونقدم عليها تعريف الواجب وهو
وان فهم وهو مما سبق لكن المقصود التعريف التوقف الذي اورده وبه يتضح التوقف السابق حق الايضاح
وهو ما يستحق العقاب تاركه اي الفعل الذي خاطب الشارع باستحقاق العقاب على الترك ووجه اندفع
ما يتراءى وروده من ان الحسن عندنا عقلي فالفعل الحسن حسن قبل ورود الشرع وهو معتبر باستحقاق
العقاب فيجب ان يكون واجبا قبله فلا يكون الحكم من الشرع فقط وقوله عقلا او عادة يا تميز لاستحقاق
بيان الاحتمالية الاول ناظر الى مذهبنا فان الحسن والقبح عقلي عندنا وهما استحقاق الثواب والعقاب والثاني
ناظر الى مذهب الاشعرية فان عنده لا استحقاق للعبد الا باعتبار ان العادة الالهية جرت بان
يوصل الفاعل الثواب ويوصل التارك العقاب وههنا بحث لانه لا تاثير لغير الله في العالم اصلا فمصاحبة
ايصال الثواب مع الفعل مصاحبة اتفاقية فلا استحقاق الا على طريقة جري العادة الالهية والمخلص
بادخال غيره تعالى في المؤثرية وان كانت ناقصة ولقد اكثروا في هذا المقام فان قلت لو كان
الواجب موجبا للاستحقاق للعذاب يلزم ان لا يتخلف عنه العقاب فيلزم ان لا ينفع التوبة والشفاعة

والشفاعة قلنا ان التخلف للعفو والعفو من الكرم الالهي وهذا لا ينفي الاستحقاق ومثل
هذا في القصاص والديون وذلك لان النفس الانسانية بالافعال الرذيلة تكدرت و
اذا ماتت وتحلت بالطاعات الحسنة زالت الكدورة فاستحق العفو واذ هو تعالى رحمن وغفور
رحيم يرجى منه تعالى ان يعفو ولهذا التفصيل في علم الكلام وقيل في تجديده ما اوعد بالعقاب على تركه
داورد عليه بانه يلزم عليه ان لا يصح العفو اجاب عنه بقوله ولا يخرج العفو لان الخلف في الوعيد
جائز دون الوعد وحاصل ان الايراد كان قائلا بان الفعل الواجب المتروك المعفو ذو هو
لطف فقد يقتضي اختلال الحد فاجاب بانا لا نم ان ثم ممتنع فان الخلف في الوعد ممتنع دون الوعيد ورده
الجواب بان تجويز جواز الخلف في الوعيد لطف بان الايعاد اسد تعالى اخبر وكل خبر من الله تعالى فهو صادق
قطعا فهو صادق قطعا البتة والخلف ينافيه فهو لطف وهو المدعى فان قلت يجوز ان يكون الايعادات
الواردة في الكلام الالهي انشاءات فالصغرى مم اجاب عنه بقوله وتجويز كونه اي كون الايعاد انشاء
للتخويف كما قيل به في حواشي الفاضل ميرزاجان المعلقة على شرح المختصر عدول عن الحقيقة بلا
فانا نستبين ان الآيات الموعدة يصح بلا ارتكاب هذا الوجه البعيد والعدول عن الحقيقة بلا
موجب لطف كما تقرر في باب الحقيقة والمجاز انشاء الله تعالى اعلم ان مثله يجري في الوعد ايضا فانه
يمكن ان يقال ان النصوص الواردة في الوعد انشاءات للترغيب كما ان الوعيدات
انشاءات للتخويف فينسد باب المعاد وهو مفتوح اقول لو تم هذا الجواب الذي قيل
في الحواشي لدل على بطلان العفو مطلقا والكلام في خروجه بعد تسليم وجوده وحاصل ان حمل الآيات
على التخويف مبني على انه لا عذاب فان العذاب الواقع في النص انما ورد فيه للتهديد دون الوقوع
فلا عذاب فلا عفو والكلام انما هو على تقدير وجوده فلا بد ان نقول ان الايعاد في كلامه تعالى
مقيد بعدم العفو فقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها معناه ان الجزاء انما هو على

للصدق [illegible] لو كان انشاء لا اخبارا لما كان [illegible]
لان الخلف [illegible] ان الله [illegible]

لتقدير عدم العفو ومثل هذا كثير في الكلام الالهي وكذا في الكلام النبوي هذا وتقول المتمسك
بحبل المتين ان ظاهر الوعيدات اخبارات والعفو جائز عن كل معصية عندنا سوى الكفر فلا بد
من ارتكاب تجوز في الحذف والاضمار او تجوز في اللفظ والنوع وذلك الفاضل حمله على التجوز في النوع وصرح
في المبادي اللغوية ان لا ترجيح للاضمار على المجاز فاندفع الايراد القائل بانه عدول عن الحقيقة بلا موجب
وكذا الثاني القائل بالعلاوة فان ههنا موجبا باعثا له على العدول وهو في الوعد لم يوجد فلم يحمل على
غير الظاهر في الاشد او لباب المعاد والتخويف دال على استحقاق العذاب على الشرك والمطلق
المستحق العذاب بعفو في الاثم الملازمة القائمة لو تم لدل على بطلان العفو مطلقا فتامل وليعلم ان
حديث التخويف ليس من الضروريات في هذا المقام فان القول بالانشائية كاف
في دفع الاعتراض وحاصلها ان جزاء ذلك الفعل هذا فلا يلزم محذور اصلا انما يلزم لو كان خبرا فيجب
ولو قيل بالخبرية والتخويف لا لدفع ذلك الايراد ثم الاقرب في هذا المقام ان حديث التخويف غير
صحيح فان العفو انما هو لبعض عصاة المؤمنين والآيات المتضمنة للوعيد شاملة للكل فالتخويف للكل
بالنظر الى البعض ولا تخويف بالنظر الى غيره فالعبارة غير متحملة والا فغير صحيح فتدبر فلا بد من الحمل
على المجاز او الاضمار فافهم واحسن تدبر المصير مسئلة الواجب على الكفاية واجب على الكل اي كل واحد
ويسقط بفعل البعض هذه المسئلة من الفقه فان الوجوب من المحمولات الفقهية فيها اثبات
العرض الذاتي لنوع العرض الذاتي ثم الواجب على الكفاية قد فسر في الفقه بالواجب على الكل الساقط
بفعل البعض وههنا لا يليق هذا التفسير فلا يتوجه النزاع او يصير لفظيا فالمراد بالواجب
الذي خوطب به الكل ولا اثم لو ادى واحد فالمختار عنده انه واجب على كل واحد فقد يقع كل
مشغول به وساقط بفعل البعض وفسر الكل بكل واحد احترازا عن الكل المجموعي وذلك كصلوة
الجنازة والجهاد فينبغي ان يكون النزاع في السنة على الكفاية والمندوب كذلك فان المنشاء واحد

واحد وقال العلامة الاولى ان يصرف الايجاب الى المجموع فان الايجاب اذا تعين على كل واحد فاسقاطه
عن الباقين يكون دفعا للطلب وهو انما يكون بالنسخ اتفاقا ولا يلزم هذا الفساد ان قيل
بالوجوب على الجميع فانه لا يلزم من هذا الوجوب الوجوب على كل فيكون ذمم كل مشغولة اذا اجتمعوا
كالجمعة فانها مفروضة على الكل اذا اجتمعوا فان الجماعة شرط فاذا تركوا فاطبة اثموا بالذات لكن
يسقط بالبعض ورد عليه بانه لا يلزم النسخ لان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بالنسخ كما ذكره
العلامة وقد يكون لانتفاء علة الوجوب كما فيما نحن فيه وهذا ليس بنسخ وتصويره ان
الجهاد مشروع لاعلاء كلمة الله وهو ان تحقق باداء البعض فلا حاجة الى اقامة كل وصار
كما اذا جن المكلف فانه يسقط عنه الصلوة مع انه لا نسخ والنسخ ليس الا رفع الحكم وههنا
الحكم ثابت لكنه ارتفع الحاجة فارتفع الاداء وليس العبد المعتصم بحبل المتين يدري الفرق
بين الايجابين في لزوم النسخ بل هما سيان فيه فالعدول عن الصواب لهذا ليس في موضعه
فتدبر وقيل الواجب الكفائي ليس بواجب على كل بل هو واجب على البعض واختاره صاحب
المحصول والسبكي وقال العلامة اختلفوا في هذا البعض فقيل هو واجب على واحد اي واحد
كان وقيل واجب على من شهد الشيء كصلوة الجنازة وقيل على البعض معين عند الله تعالى
منكر عندنا ويقول المعتصم بحبل المتين ان الايجاب على الكل بعيد فان منهم من لا اقدر على
الاقامة كما اذا فرض موت شخص في الصين ولا شبهة في ان المغاربة لا يقدرون على الصلوة
على ذلك الميت فينبغي ان يراد القادرين ولو وجد رواية صريحة في ذلك لم يجزم بذلك
ولكن ذلك كالصريح فهذا البعض ان اراد بالشاهد اعم من ان يكون واحدا او متعددا فهو
مذهب الجمهور على ارادة القادرين لنا اثم الكل بتركه اي بترك ذلك الواجب اذا اطلعوا ان
غيرهم لم يفعل وحاصله ان الواجب الكفائي لو لم يكن واجبا على الكل لم يكن التارك اثما اذا اطلع ان

غيره لم يفعل اما الملازمة فلان ترك غير الواجب غير موثم واما بطلان التالي فبالاتفاق ويمكن
ان يحرر على الشكل الاول فيقال ان تاركه اثم وكل فعل آثم تاركه فهو واجب فان الاثم بدون
الوجوب غير معقول وفي الحاشية وفيه ما فيه ووجهه يحتمل الامرين الاول ما يجي في المذهب
الثاني الثالث ان شاء الله تعالى فانتظره والثاني ان من الاحتمالات الوجوب على الكل انما هو كل
اي المجموع وحينئذ اثم التارك يحتمل ان يكون اثمه بالعرض فان الاثم على الكل بالذات فان
الاثم بالذات من وجب عليه وترك وفيه ان الوجوب على الكل غير معقول الا الوجوب على
كل بشرط الاجتماع فكل وجب عليه امران الاول فعل ذلك الواجب والثاني الاجتماع فبالحقيقة هذا
مذهب الجمهور مع امر اخر ويدفعه بالنصوص فان شاكله قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وقوله
تعالى واقيموا الصلوة وغيره واحدة وايضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لم يسل على
المدلول ويامر الامة بالصلوة وهو دليل على عدم لزوم الاجتماع قالوا اولا سقط الواجب الكفائي
بفعل البعض وكل واجب سقط بفعل شخص فهو واجب عليه فالواجب الكفائي واجب على البعض
اما الصغرى فظ واما الكبرى فلانه لو لم يكن كذلك الساقط واجبا على ذلك الفاعل فهو لم يبق الواجب
على احد او هو واجب على الكل والاول بطلانه ضروري واما بطلان الثاني فلانه لو كان واجبا
على الكل لم يسقط بفعل غيره وقد سقط بفعل البعض وهو غير الكل ولا يعارض بانه واجب ساقط
بفعل الكل وراه لان لهم ان يمنعوا بان السقوط بفعل الكل فان البعض موجود في الكل وهو
الواجب عليه فالسقوط بفعله دون فعل الكل وهذا اقرب من المجادلة فان الواجب
الكفائي كما يسقط بفعل البعض يسقط بفعل الكل ولكن تنفعهم هذه المقدمة قلنا لا نم ان
كل واجب سقط بفعل شخص بالمرة فهو واجب عليه وما ذكروا في بيانه انما هو اذا المقصود من
شرعية الواجب الكفائي وجود الفعل من اي واحد كان فاوجب على الكل البود به كل احد وقد وجد

وقد وجد ولذلك سقط عن الباقين وتستند هذا المنع قولكم كسقوطها على الكفيلين الكفيل والاصيل
باداء احدهما وهو الكفيل فان المقصود وصول المال وقد وصل فظن انه قياس على الكفالة
فاورد بان حاصله ان سقوط الواجب بفعل الغير غير لط كسقوط الدين عن الاصيل باداء
الكفيل مع انه واجب على الاصيل وفيه نظر فانه ان اريد ان الاداء امر واحد واجب على
كل ساقط باداء واحد فهو المتنازع فيه بمعنى ان الخصم ان يمنعه وكيف لا والقائلون القضا
لا يسلمونه فان الحنفية يقولون ان الاداء على الاصيل وانما الكفيل عليه حق المطالبة وان
اريد انه وجب على واحد معين كالاصيل على مذهب الحنفية وساقط باداء الاخر فليس غافلا جامع
فان اداء الكفيل اداء الاصيل وكالة مع ان الفرق واضح بان المقصود في المالي وصوله
وفي البدني الفعل ولا ثبوت لفعل احدهما عن الآخر والجواب كما اشير اليه ان المقصود
الاستناد وهو حاصل فان قلت انه من الضروريات ان حقيقة الايجاب هو شغل الذمة
ولا خلاص عنه الا بالفعل قلنا استبعاد فانه ربما يكون المقصود من ايجاب الفعل وجوده
ممن وجب عليه فافهم وقالوا ثانيا الابهام في المكلف كالابهام في المكلف به وتقريره على
ما في شرح المنهاج وبعض شروح المختصر ان حاصل القياس على الواجب المخير وتقريره ان
الابهام في المكلف كما في المتنازع فيه كالابهام في المكلف به كما في خصال الكفارة وهو
جائز فهو كذلك وهذا اغر منتج للمطلوب فان قصوى امره الجواز والمقصود ان الواجب
الكفائي كذلك لا انه يجوز ان يتحقق في العالم واجب والواجب عليه مبهم مع انه قياس مع الفارق
والاوضح ما في شرح المختصر ان تقريره ان ذلك الواجب لا شبهة في انه يسقط بفعل البعض
ويؤدي بفعل الكل الضافي وجب عليه امر مشترك بين الكل والبعض ولا مانع عنه
الا الابهام وهو لا يصلح مانعا فان ابهام المكلف كابهام المكلف به وهو جائز فهو جائز

يتحقق

وبهذا ظهر انه لو اورد عليهم ان الايجاب على البعض يفضي الى ابهام المكلف وهو باطل كما بالتسوية
المذكورة قلنا لا نم ان ابهامه وتوقع قولك ان الابهامين سيان قلنا م فان الايجاب على المبهم يستلزم
تاثيمه اذا ترك الكل وتاثيم المبهم غير معقول فان حاصل التاثيم استحقاق العقاب والاستحقاق يصحح
ان يعذب ولا يعذب الا بالتعيين وهو باطل لكن مستحقا بخلاف الواجب المخير فانه لا يلزم منه تاثيم
المبهم وانما يلزم تاثيم التارك الكل فالفرق واضح واعترض في شرح المنهاج بان البعض غير
معين بمعنى انه لا يعرف التعيين لا انه اعتبر فيه عدم التعيين فيجوز وجوده في الخارج والجواب عنه ان
الاثم من العوارض الخارجية فيقتضي اتصاف الموضوع في الخارج وفيه لا وجود لذلك الغير
المعين الا مع التعيين غايته الاعراض الوجود واحد والموجود اثنان كما حقق في غير هذا الفن
فيكون ذلك المعين موصوفا بالاثم والكل سواسية فان كان البعض اثما دون الاخر
يلزم الترجيح من غير مرجح او لم يكن واحد منهم اثما وهو خلاف المفروض او الكل اثم وهو المطلوب
قيل في رد هذا الجواب انه انما يرد لو كان مذهبهم اثم الواحد المبهم بتركه وليس كذلك بل مذهبهم اثم
الكل لترك البعض فالاثم كل واحد وهو ليس بمبهم وذلك لان من وجب عليه واجب
غير معين وتركه انما يتحقق اذا ترك الجميع فالاثم انما يأثم بترك الكل فهم الاثمون لكن لترك
البعض فتدبر قلنا ترك البعض يقتضي اولا وبالذات اثم البعض لانه من وجب عليه وترك الواجب
ممن وجب عليه معصية عنه وليست بمعصية عن غيره فهو الاثم بالذات وان كان يؤول
ترك البعض في ضمن ترك الكل الى اثم الجميع ثانيا وبالعرض وانت تعلم انما يصح لو كان الجميع
ممن وجب عليه بالعرض وقد علم انه يلتزموه ولا يخلو عن بعد فان الواجب انما وجب على البعض
وهذا الوجوب ليس يفضي الى الوجوب الى الكل فافهم اقول الكل من فرد البعض المبهم فهم لم يريدوا
بالبعض البعض فقط بل يشمل البعض والكل الضافي وجب على جنس المكلف سواء كان واحدا

كان واحدا او بعضا فالكل من افراده فان الكل اذا اتوا بذلك الواجب اتوا بما وجب عليهم اتفاقا
فاثم الكل فرد من اثم البعض وهذا النحو من التأثيم المبهم معقول البتة لانه لا ينافي التحصيل
نعم المبهم الغير المجامع للكل اي من حيث انه مبهم غير معقول فتفكر ولا يخفى ان الوجوب
على البعض المبهم انما يوجب تأثيمه وهو يجب الاستحالة فان قلت ان التأثيم انما يتحقق
بالترك وترك البعض المبهم ليس يتحقق الا بترك الجميع قلنا لا شبهة في ان الترك
متعدد فيه ان نسبت الى الكل فهي ترك الكل وان نسبت الى البعض المبهم فهو
تركه بالذات فترك الكل بمقدمة الواجب وليس فيها معصية وجملة الامر ان الاثم انما هو ممن
وجب عليه ولا ينفع القول بان الكل من افراد البعض الا ان يكون الواجب على ما صدق عليه
مفهوم البعض سواء كان هو الكل او الواحد فالابهام انما هو في التعبير دون المعبر عنه فهذا
بعينه مذهب الجمهور ولا خلاف الا في اللفظ فافهم وقالوا مستدلين ثالثا بالسمع قال الله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم اي هلا خرج من
كل جماعة عظيمة جماعة صغيرة ليتفقهوا في الدين وينذروا قومهم والطائفة اسم للجماعة المنكرة فافاد
ان التفقه والانذار على طائفة لا على كل طائفة قلنا قوله تعالى المذكور ما دل بالسقوط بفعل البعض
فالتخصيص على اقامة البعض على انهم كافون فلا حاجة الى تكليف الكل لذلك مع ان اهم مصالح
آخر ويدل على ان التفقه في الدين فرض عين لا فرض كفاية قال صلعم طلب العلم فريضة على كل
مسلم ومسلمة جمعا بين الادلة المثبتة للوجوب على الكل والسقوط بفعل البعض من المعقول
والمنقول والمثبتة للوجوب على البعض المبهم ثم اعلم ان الشيخ ابن الهمام قال في التحرير يشكل
الوجوب على الكل والسقوط بفعل البعض بسقوط صلوة الجنازة بفعل الصبي العاقل كما هو الصحيح عند
الشافعية مع انه لا وجوب عليه لان السقوط انما يتم باداء من وجب عليه او بانتفاء علة الوجوب

لموت اهل الكفر بالطاعون مثلا او اسلامهم عن آخرهم او بالنسخ والكل مفقود ههنا فان الصبي لا يجب عليه
شيء سيما على مذهب الشافعي وكذلك النسخ فان الناسخ والكل منقطع وكذا علة الوجوب فانها تعظيم الله تعالى
باقٍ اقول لا اشكال فان ذلك كسقوط الدين باداء المتبرع فان الدين لم يجب على الاجنبي فقد سقط
الواجب باداء غير من وجب عليه ومنشأه حصول ما شرع لاجله وهو اداء حق الميت
وليعلم ان كلام الشيخ الرضي لو كان واردا عليهم لكان واردا على الجمهور القائلين بتجويزهم السقوط بفعل
البعض بجزئه على ما عرفت اي صلوة الجنازة واجبة على زيد فالسقوط اما باداءه او بانتفاء علة
الوجوب او النسخ والاخيران منتفيان بقي الوسط وهو متحقق في اداء الصبي ايضا فلا اشكال
فان قلت ان ههنا قد سقط باداء من وجب عليه عن الباقين بخلاف الصبي قلت كما ان الضوابط
الدينية لم تستبعد السقوط عمن وجب عليه باداء من لم يجب عليه بالمرة لم تستبعد ايضا السقوط عن
من وجب عليه باداء من وجب عليه الآخر فان اجيب بحصول المقصود في الصبي ايضا فيمنع ان لم
اشيا لا نعم ان كان الشافعي فهو مستند لا على مذهب بالقياس على اداء المتبرع الدين فيرد عليه ان المقصود
في الماليات وصول المال الى صاحب الحق ولذلك لو ظفر بجنس حقه بدون اعطاء المديون حقه يكفي ولا يطالب
بالاعطاء فاداء المتبرع كاف بخلاف البدنيات المحضة فان المقصود منها الفعل فلو ادى من وجب
عليه فقد اتى بالفعل وسقط عنه بالذات وحين استلزم اداء حق الميت سقط عن الباقين بخلاف
الصبي فانه لم يوجد عنه الفعل الواجب فلا سقوط عنه ولا اداء لحق الميت فان حقه اداء الفعل الواجب
وهو لم يحصل فالقياس مع الجامع للفارق فتدبر مسئلة ايجاب امر من امور معلومة صحيح وهذه المسئلة
على قياس ما تقدم انها من الفقه ويصح ان يكون من اصول الفقه وبتاويل انه يصح ان يرد دليل
سمعي دال عليه ويصح ان يكون من الكلام وبتاويل انه يصح ان يورد الشارع الشريف دليلا كذلك وهو
الواجب المخير اي فلك الامر كخصال الكفارة وقيل ليس يصح ذلك الايجاب بل كل ما يرى فيه ايجاب المبهم

الايجاب المبهم ايجاب بالجميع وسقط بفعل البعض كما في المسئلة الكفائية فان الواجب واجب على الكل
وساقط بفعل البعض وترجم هذا القول في المشهور بان الكل واجب على معنى انه لا يجوز الاخلال
بالجميع ولا يجب الاتيان به واعترض الحنفية على جمهم بان المكلف لو اتى بواحد لا يأثم البتة بالاجماع
فليس الكل واجبا فرد عليه بان معنى الايجاب عليه بالكل قد عرفت فلا شناعة في عدم الاثم ورد عليه
بانه يصير الخلاف لفظيا وهو بعيد عن العلماء وجزم القاضي البيضاوي بلفظيته وانت تعلم ان
ان القول بالخلاف اللفظي اهون من نسبة الخطاء الفاحش فلو اتى بالجميع يستحق ثواب
واجبات وحاصله ان مذهب هولاء ان كل واحد منها واجب فلو اتى بالكل امتثل بالاتيان بالكل
فاستحق ثواب واجبات ولو اخل بالكل يستحق عقابات ولكن اذا اتى بواحد سقط الآخر
وهذا في الحقيقة قول بالتخيير بين الكل والبعض والفرق ان الوجوب بالذات في التخيير احدها
وفي هذا القول كل بالذات وهذا الخلاف قول الجمهور فانه لو اتى بالكل لا امتثل باعتبار انه
اتى بواحد منها ويستحق ثواب واجب وان اخل بالكل استحق عقابا واحدا للاخلال بواجب واحد
وهو احدها فبين القولين فرق جلي فمن ارجع النزاع الى اللفظ لم يات بشيء وهذا مذهب المعتزلة
وقال شارح المنهاج بان بعضهم قائلون باستحقاق ثوابات وعقابات كما علمت فاندفع
ما تراءى وروده ان هذا نقل المذهب ولا يكفي فيه الاحتمال فافهم اقول يرد عليهم ان ذلك
فرع امتناع الجمع وقد لا يجوز كنصب احد المستعدين للامامة وقال العبد المتوسل الى الله تعالى ان السنة
والمندوب كواجب في الاقدام فان ادلة الفرقين متاتية في الكل بل في تعيين ان من الواجبات
ما هو تساقط بواحد من امور كالقراءة فان الفرض يتادى بالآية والآيات وكذا الصلوة
في اول الوقت وفي وسطه وآخره ولا يتهيأ لعاقل النزاع في مثل هذه الامور فانها واقعة لا مرد لها
فالصالح له الايجاب الواقع من الشارع في امور ودد وفيه نظر ستعلم ان شاء الله تعالى

وايضا ان مذهب المعتزلة هو وجوب الكل بالذات ولا باس لو كان عائق منع عن ايقاع
الكل فينتقل الى واحد اذا عرفت هذا فاعلم ان كان النزاع كما علمناك فلا نم ان نصب احد المستعدين
من قبيلة الممتنع فيه بل الواجب انما هو نصب الامام مطلقا لا مرددا وقد عرفت الفرق فان
الواجب في احدهما هو الطبيعة لا بشرط شيء او الفرد المنتشر كما صرح الشارح رحمه الله تعالى في المطلق
والمقيد وفي الآخر احد الامور المرددة فمورد الوجوب الكل على سبيل الترديد وان كان النزاع على
الاطلاق فلقائل ان يقول ان الواجب الكل لكن عدم الاجتماع مانع عن الاتيان بالكل معا
ولا تكليف بالمحال كما عرفت ولكن عدم استحقاق ثواب الواجبات لعارض خارجي كما في الصلوة
فانها في اول الوقت لا يجب مع انه في الآخر مثلا فلا اشكال عليهم فافهم وفي بعض شروح المختصر ان هذا ليس
محلا للنزاع لتسليمهم انه الفعل في واحد صرحت كلماتهم فان التصريح منهم بما لا يتعدى رفع النزاع وتصريحهم باستحقاق
ثوابات وعقابات متحققة ولا يمكن التنازع الا بان يكون المصرح به باللفظة غير ما هو لا بد فافهم ثم
هذا الاحتمال مما لم يشتهر به قائله قال السيد قدس سره الشريف لا نقول بوجوب الجميع الا البعض الملزم له
لا بعينه وقيل ليس الواجب الكل ولا احدها مبهما بل معين عنده تعالى منكر عندنا وهو وقال بعض شارحي
المنهاج نسبته الاشاعرة الى المعتزلة وهم الى الاشاعرة فلم يتعين قائله واختلف في هذا المعين فقيل ان ذلك
يتعين بالفعل فيختلف الواجب فان اتى المكلف بواحد فقط ليتبين ان الواجب عليه عنده تعالى من ذلك الواحد المعين
وان اتى باخر او لا فقط ليتبين ذلك الواجب عليه ورد هذا المذهب بان الوجوب يجب ان يكون قبل الفعل
بمستقل فافهم وتفصيله ان الوجوب قبل الفعل لان الوجوب قبل الامتثال وهو مع الفعل او الآخر
ظاهر اما الاول فلان الامتثال ليس الا ان ياتي المكلف على حسب ما كلفه المكلف مع نية انه ياتي
ما كلف به من حيث انه كلف فلا بد من علم التكليف من قبل ولا بد ايضا منه من قبل وهو المطلوب
ولا وجوب الا مع الفعل لان الواجب معين بتعيين الفعل بنفسه وفي الحاشية اعلم ان

اعلم ان الوجوب طلب وانما يكون قبل المطلوب والتعيين ولو في علم الباري فرع الوجود لان
العلم تابع للمعلوم انتهى فنه اي تعيين الحاصل بالفعل والاداء في علم الحق تعالى فرع ظاهر فرعيته
للوجود في الخارج كيف انه حادث والعلم قديم وعلمه تعالى فعلي لا انفعالي فيجوز ان الوجوب قبل
الوجود فالايجاب دائر على المأمور به المفعول او المعلوم عنده ولا محذور فيه فان تقدم
الوجوب باق والاصلح ما قد قلنا ان الامتثال غير متصور على تقدير تعلق الوجوب بالمعين عنده
تعالى فان الامتثال لا بد له من تصور المأمور وهو لا يعلم فانهم ولعلهم ارادوا ان الواجب احد الاشياء
وانما يتحقق ذلك الواجب في الخارج في احدها معينا بالاداء فالله تعالى عليم غير عازب
مثقال ذرة عنه فالواجب من حيث يوجد في الخارج هو المتعين بالاداء المعلوم عنده
تعالى ما اليه اشير في المحكم ولا نزاع الا في اللفظ وقبل الواجب فذلك الايجاب متعين
لا تخلف لكن يسقط به وبالاخر ومثله مثل مسئلة التحري فان الواجب التوجه الى القبلة
وعند العجز يتأدى بالتوجه اليها اذا كان المصلي مسامتا لها وبالتوجه الى غيرها اذا لم يكن مسامتا لها
وهكذا فيما نحن فيه فان الواجب احدها متعينا واذ لا يعلم فيجوز ان يتأدى به وبالاخر ويرد عليه مثل
ما تقدم على المذهب الاول ويندفع عن الموضعين بالتزام ان الواجب في الحقيقة ممتنع الامتثال
فيصار الى الرخصة بان يؤدي ما يخطر بباله والكفي ما قلنا الجواز عقلا والنص دل عليه يعني ان لنا
دعويين الاولى الصحة وهي ثابتة فان العقل لا ينقبض عن ان يأمر الآمر بايقاع احد الاشياء
بحيث يخرج عن العهدة بفعل ايها شاء وهذا مما لا يمكن الانكار والثانية الوقوع وهو
بالنصوص قال تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير
رقبة وسيجيء في المبادي اللغوية ان كلمة او لاحد الامرين والاظهر ان الكل دليل واحد وتقريره
ان الدعوى الصحة الشرعية فنقول انه صحيح عقلا وقد دل النص عليه وكل جائز عقلا ودل السمع عليه

فهو صحيح ش ان تعلقت في ما ذهب الى حديث الجواز العقلي فان الدلالة السمعية كافية فان كلما دل
عليه السمع فهو صحيح قلنا فيه اشارة الى دفع ما يتراءى وروده من ان السمع الكاشف مخالفا للعقل
لا بد من التاويل بل يخالف النصوص الدالة على مساواته فاحتيج الى اثبات ان العقل لا يمنعه بل يجوزه
فافهم قالوا اى في نفي التخيير اى قال المعتزلة القائلون بايجاب الكل المسقوط بفعل البعض اولا ان ايجاب
احد اشياء مبهما ملزوم ايجاب غير المعين وغير المعين مجهول وكل مجهول يستحيل وقوعه في الخارج
لان كل موجود في الخارج متعين معلوم فلا شيء من غير المتعين بموجود في الخارج وكلما يستحيل وقوعه
لا التكليف لما سيجيء في مستقبل القول ان شاء الله تعالى فلا تكليف به اى باحد اشياء واذ هذا
الدليل لا يدل على مدعاهم بخصوصه قال في نفي التخيير قلنا لا نعلم ان ايجاب احد اشياء ملزوم ايجاب
المجهول وان اريد انه مجهول من حيث التعيين قلنا مسلم ولا ضير كيف انه معلوم من حيث
انه واحد وهو مفهوم الواحد من الثلثة او الاثنين او الاربعة فصاعدا او ثمانا قال الثلثة لانه خصال
او الخصال الكفارة وفيها الواجب الواحد من الثلثة ويقع ذلك الواحد بوقوع الكل اى كل واحد
فلا استحالة في الايقاع وانما يستحيل لو كلف بالقاعدة اى بايقاع احد اشياء غير معين من حيث انه غير معين
في الخارج وهو وهم وينتقض دليلهم بسائر الايجابات فانه ليس يجب الواحد المعين من افراده
بل المطلق وهو يستحيل الوجود في الخارج والجواب الجواب قال قالوا ثانيا يسع في الكل فيندفع بانه مجاز له
صريحه وليعلم ان دليلهم ان حمل الضا على بطلان المذهبين الاخيرين فان تخصيص الامر بما هو
مجهول وهو لا يصح ان يكلف به وهذا بعينه دليل على ان الواجب لا يجوز ان يكون معينا بالفعل او علم
تعالى لانه مجهول عند المكلف فيدل على مدعاهم جاميا ان الواجب الجميع او واحد منها المعين في العلم او
بالاداء او في نفسه والكل لتكليف بالمجهول وقالوا ثانيا ان الواجب لو كان احد الاشياء لكن مخيرا
والتالي باطل فهو ظاهر واما الملازمة فوجه ان الواجب احدها والتخيير فيه منافق فان ضرورة ان الواجب

ان الواجب هو احدها وهو امر واحد معلوم والتخيير في امر واحد فانه يقتضي التعدد فهما متنافيان قلنا
اولا منقوض بمذهبكم فان الواجب الكل والواجب المخير متنافيان وقلنا ثانيا لا نم ان
الواجب لو كان احدها لم يكن مخيرا ان اريد بسلب التخيير السلب على الاطلاق وانما لزم لو كان محل
التخيير والوجوب واحدا وهو مم اذ ليس الواجب هو المبهم والمخير فيه المتعينات ولا تنافي نعم لو كان
الواجب الذي هو مفهوم احدها هو المخير فيه كان يرد علينا ذلك بل هو مخير فيه باعتبار تضمنه
الخروج عن العهدة باي امر شاء من تلك الامور وفيه ان وجوب المبهم مع التخيير في المتعينات
جائز كانه قال قائل ان هذا التجويز امر محال فان المبهم لا يتحقق الا في المتعين فوجوبه وجوبه وهل
هذا الا كوجوب الانسان مع امكان كل فرد منه اجاب بانه جائز بل واقع كوجوب احد النقيضين مع
امكان كل منهما والا لا استبعاد فيه فان ارتفاع النقيضين ممتنع بالذات فنقيضه وهو تحقق احدهما
واجب البتة مع ان كلا منهما ممكن ضرورة ان زيد قائم ممكن وكذا ليس بقائم ومثاله في الشرعيات
وجوب المطلقات فان حقيقة الصلوة واجبة وليس بواجب كل فرد منها فالمخير فيه المتعينات
والواجب المبهم وقالوا ثالثا الوجوب بالجميع في المخير كالوجوب على الجميع في الكفاية فان المقتضي فيه
واحد وهو حصول المصلحة بمبهم وحاصله القياس على الواجب الكفائي بجامع ان المقصود حصول
المصلحة بالمبهم فان المقصود من شرعية صلوة الجنازة اداء حق الميت بصلوة احد من الناس
ولذلك لو اتى البعض دون الاخر مع القدرة لسقط لكن المقصود حصول الكفارة بالمباشرة بواحد
من تلك الامور وفي الكفائي وجب على الكل فكذا ههنا قلنا اولا ان هذا قياس في موضوع فان
النص قد دل على وجوب واحد من الاشياء دون الكل وثانيا بالفرق بين المقيس والمقيس عليه بين
في الايجاب على واحد منهم تاثيم مبهم وتاثيم واحد لا بعينه غير معقول فاما ان يجب على البعض معين
وهو تحكم لانه ياثم الكل واتفقا ان النصوص الدالة على الوجوب الكفائي لم يرشدنا الى الايجاب على

الكل حد

فالايجاب على واحد لكن غير معقول

فهو صحيح متجه نسخ فان قلت فما الحاجة الى حديث الجواز العقلي فان الدلالة السمعية كافية فان كلما دل
عليه السمع فهو صحيح قلنا فيه اشارة الى دفع ما يتراى وروده من ان السمع لكان مخالفا للعقل
لابد من التاويل في النصوص الدالة على مشاولة فاحتيج الى اثبات ان العقل لا ينفيه بل يجوزه
فافهم قالوا اي نفي التخيير اي قال المعتزلة القائلون بايجاب الكل السقوط بفعل البعض اولا ان ايجاب
احد اشياء مبهما ملزوم ايجاب غير المعين وغير المعين مجهول وكل مجهول يستحيل وقوعه في الخارج
لان كل موجود في الخارج متعين معلوم فلا شيء من غير المتعين بموجود في الخارج وكلما يستحيل وقوعه
لا التكليف لما سيجي في مستقبل القول ان شاء الله تعالى فلا تكليف به اي باحد الاشياء واذ هذا
الدليل لا يدل على مدعاهم بخصوصه قال في نفي التخيير قلنا لا نسلم ان ايجاب احد اشياء ملزوم ايجاب
المجهول وان اريد انه مجهول من حيث التعيين قلنا مسلم ولا ضير كيف وانه معلوم من حيث
انه واحد وهو مفهوم الواحد من الثلثة او الاثنين او الاربعة فصاعدا وانما قال الثلثة لانه مشتمل
او لا لخصال الكفارة وفيها الواجب الواحد من الثلثة ويقع ذلك الواحد بوقوع الكل اي كل واحد
فلا استحالة في الايقاع وانما يستحيل لو كلف بالايقاع اي بايقاع احد الاشياء غير معين من حيث انه غير معين
في الخارج وهو موهوم وينتقض دليلهم بسائر الايجابات فانه ليس يجب الواحد المعين من افراده
بل المطلق وهو يستحيل الوجود في الخارج والجواب الجواب وان قالوا انا ننازع في الكل فيندفع بانه مجادلة
صريحة وليعلم ان دليلهم ان حرر يدل ايضا على بطلان المذهبين الاخيرين فان تلخيصه ان المامور به
مجهول وهو لا يصلح ان يكلف به وهذا بعينه يدل على ان الواجب لا يجوز ان يكون معينا بالفعل او علم
تعالى لانه مجهول عند المكلف فيدل على مدعاهم حاصره ان الواجب الجميع او احدها المعين في العلم او
بالاداء او في نفسه والكل لتكليف بالمجهول وقالوا ثانيا ان الواجب لو كان احد الاشياء لكان مخيرا او احدها
والتالي باطل فهو ظاهر واما الملازمة فوجهه ان الواجب احدها والتخيير فيه مناف فان ضرورة ان الواجب

ان الواجب هو احدها وهو امر واحد معلوم والتخيير في امر واحد فانه يقتضي التعدد فهما متنافيان قلت
اولا منقوض بمذهبكم فان الواجب الكل والواجب المخير متنافيان وقلت ثانيا لا نم ان
الواجب لو كان احدها لم يكن مخيرا ان اريد سلب التخيير السلب على الاطلاق وانما يلزم لو كان محل
التخيير والوجوب واحدا وهو مم اليس الواجب هو المبهم والمخير فيه المتعينات ولا تنافي نعم لو كان
الواجب الذي هو مفهوم احدها هو المخير فيه كان يرد على ذلك بل هو مخير فيه باعتبار تضمنه
الخروج عن العهدة باي امر شاء من تلك الامور وذلك اي وجوب المبهم مع التخيير في المتعينات
جائز كانه قال قائل ان هذا التجويز محال فان المبهم لا يتحقق الا في المتعين فوجوبه وجوبه وهل
هذا الا كوجوب الاشياء مع امكان كل فرد منه اجاب بانه جائز بل واقع كوجوب احد النقيضين مع
امكان كل منهما ولا استبعاد فيه فان ارتفاع النقيضين ممتنع بالذات فنقيضه وهو تحقق احدهما
واجب بالذات مع ان كلا منهما ممكن ضرورة ان زيد قائم ممكن وكذا ليس بقائم ومثاله في الشرعيات
وجوب المطلقات فان حقيقة الصلوة واجبة وليس يجب كل فرد منها فالمخير فيه المتعينات
والواجب المبهم وقالوا ثالثا الوجوب بالجمع في المخير كالوجوب على الجميع في الكفاية فان المقتضي فيه
واحد وهو حصول المصلحة بمبهم وحاصله القياس على الواجب الكفائي بجامع ان المقصود حصول
المصلحة بالمبهم فان المقصود من شرعية صلوة الجنازة اداء حق الميت بصلوة احد من الناس
ولذلك لو اتى البعض دون الآخر مع القدرة لسقط لكون المقصود حصول الكفارة بالمباشرة بواحد
بدله الكل حد من تلك الامور وفي الكفائي وجوب على كل فكذا ههنا قلنا اولا ان هذا قياس في موضوع فان
النص قد دل على وجوب واحد من الاشياء دون الكل وثانيا بالفرق بين المقيس والمقيس عليه
فالايجاب على واحد في الايجاب على واحد منهم تأثيم مبهم وتأثيم واحد لا بعينه غير معقول فاما ان يجب على البعض معين
وهو لفظ لانه يأثم الكل واتفاقا ان النصوص الدالة على الوجوب الكفائي لم يرشدنا الى الايجاب على

ان فى ايجاب امور لازم الاثم بترك واحد يعنى ان لم يترك كلها على التعيين فى مشيئته او وجب على كل واحد وهو المط بخلاف الاثم
الاثم بترك واحد معين بترك احدهما وهو معقول فان ترك الجميع فلا محذور وحاصل هذا الكلام انه يمتنع
على الجامع اولى ان النصوص الدالة على الواجب الكفائى ناطقة بانه واجب على كل كما ذكرنا وفى
الواجب احد اشياء على وجوب احد اشياء فلا ينبغى العدول عنه الا الضرورة وهى ان ذلك الواجب
يسقط باداء البعض وهذا امارة الوجوب على البعض المبهم وهى لا يصح اعتبارها لانه مردود
الفساد فلا بد من الحمل على الظاهر الظ ولا فساد فيه كما علمت وما نحن فيه لا فساد فيه بوجه
من الوجوه فانه غاية ما يلزم منه الاثم بترك واحد ولا خلف فيه فيحمل على ظاهره فيخرج القياس
لیس فی موضعه قالوا علم ما يفعل فهو الواجب هذا استدلال القائلين لوجوب واحد معين فى علم
الله تعالى او تعيينه بالاداء وحاصله ان الواجب تعالى الامر عالم بالجميع فيعلم ما يفعله المكلف لوقوعه
ويعلم ما لا يفعله لعدم وقوعه فالواجب هو المعقول لامتناع ايجاب ما علم عدم وقوعه قلنا
ان الواجب المفعول لكونه احدها لا بخصوصه وحاصله ان الواجب تعالى يعلم ما هو الواجب
واذا كان الواجب احدها فيعلم ذلك فكل ما يفعله المكلف يعلمه تعالى انه وقع وهو الواجب
من احد اشياء لا بخصوصه فالواجب ما علم وما علم الا ان المكلف يفعل ذلك الواحد الذى
هو مصداق احد الاشياء الواجب ولم يعلم ان الواقع هو الواجب بخصوصه ثم ان علمه
تعالى بعدم الوقوع لا ينافى التكليف فان القاضى تكلف فى الحاشية اقول يلزم منه انه لو لم يفعل
شيئا لم يكن شىء واجبا وذلك باطل اتفاقا الا ان يقال المراد انه لو فعل يفعل ذلك الشىء فيعلم
الموجود والمعدوم والحق ما ذكرته انتهت ولعل وجهه ان ذلك تكليف بالمعقول عنه فلا
يصح الامتثال قالوا الواجب ان يعلم الامر الواجب فيكون معينا عنده تعالى هذا استدلال
القائلين لوجوب المعين عنده تعالى او المختلف وحاصله ان المبهم مجهول والواجب يجب ان يكون معلوما

ان يكون معلوما عند الموجب فلا يكون الواجب المبهم بل انما هو المعين من تلك الامور لم لا يكون واجبا
لما عرفت سابقا فالواجب واحد لا بعينه قلنا لا نم ان المبهم ليس معلوما عنده بل هو يعلمه بحسب انه احد
وانه الواجب واحد لا بعينه فيعلمه بتلك الحيثية فان العلم تابع للمعلوم اي مطابق له والمعلوم لما كان
في الواقع احد الاشياء فالعلم متعلق به وقالوا ثانيا لو اتى بالكل معا فالامتثال اما بالكل فيجب الكل او
بكل واحد فيلزم تعدد العلل التامة او بواحد لا بعينه وهو غير موجود فتعين المتعين يعني انه لو كان
الواجب احد الاشياء لم يكن الامتثال ولا المعصية فيما اذا اتى بالجميع والتالي باطل اما بطلان التالي
فلانه مجمع عليه انه عاص واما انه غير ممتثل فلان الامتثال اما لانه اتى بالكل فهو الواجب هف او لانه
اتى بكل فهو الواجب هف لان المفروض ان الواجب احد الاشياء مع انه بط لانه يوجب تعدد
العلل التامة على معلول واحد او لان الامتثال امر واحد يحصل بواحد او لانه اتى بواحد منهم وهو ايضا بط
لانه معدوم في الخارج لان كل موجود متعين والامتثال انما يكون بالموجود او بواحد معين وهو المطلوب
والاظهر الاستدلال بالمنفصلة مع رفع بعض المقدمات لينتج وضع الثاني وتامل اقول ان الامتثال
بالكل قوله يلزم منه ان يجب الكل اقول لا نم وجوب الكل لا امتثال بالكل وانما يلزم لو لم يكن الكل علة بدلا
الا ترى ان عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزءان كان المجموع هو العلة التامة ولا يكون تمام
فان الامتثال لما وقع بالكل فهو الواجب اذ هو فرد من افراده كما في الواجب المطلق الذي
له افراده ولا شبهة في ان الكل ليس فردا من احد الاشياء واما حديث عدم الجزئين من المعلول
فغير ايضا نظر فان مجموعهما اذا كان علة في وقت وواحد منهما في اخر فالعلة كلاهما على سبيل البدل
فالحق ان يقول ان الامتثال بالكل لا بمعنى انه المصحح له بالذات هو الاتيان باحدها الموجود
في ضمن الاتيان بالكل فان قيل انه ليس بموجود قلنا لا نم فانا معاشر مثبتي الكلي الطبيعي فالطبيعة
احدها موجودة في كل وفي الكل باعتبار ان جزئه مصداقه فلكل له حيثيتان حيثية انه احدها وحيثية

انه بخصوصه وللكل ايضا حيثيتان حيثية انها بخصوصها وحيثية انها يتضمن احدها والامتثال
انما هو بحيثية وفعل آخر اى وهو موجود بوجود كل قولهم ان المبهم لم يوجد الا في ضمن معين مم وانما هو مسلم لو قلت بوجوده
من حيث انه مبهم ولم نقل به وكذلك عدم جزء العلة التامة فالعلة بالحقيقة هو طبيعة عدم الجزء وهو ربما
يتحقق في عدم الجزء الواحد وربما يوجد في عدمي الجزئين فمجموع العدمين داخل في العلة بالعرض
وقد ظهر لك انه يصح اختيار شق الامتثال بواحد لا بعينه والاصلح التشقيق فتدبر ويمكن
اجراء عبارة الكتاب على ما اجاب القاضي البيضاوي في المنهاج بان الامتثال بكل ذلك
معرفات لا علل حقيقية والاستحالة انما هي في تعدد العلل الحقيقية العقلية لا العلل الشرعية التي هي معرفة
وفيه نظر ظاهر لان الاتيان وان كان علة عادية لكن تعدد العلة العادية ايضا ممتنع البديهي
البطلان ضرورة انه اذا جاز الخرق فيه ايضا ان الامتثال واحد البتة وهو الاتيان حيث ما اتى به
فالاتيان باحدها ان كان امتثالا فالاتيان بالآخر كذلك فيجب ان يكون ههنا امتثالان في
مع انه لا يستلزم ان يكون على ذمته واجبان والاتفاق على ان الواجب واحد فان البيضاوي
موافق للجمهور وبعض شارحي المنهاج اذ لم يفرق بين قولي المعتزلة اعترض بان الواجب عندهم
المعين الذي يعينه المكلف فان اتى بالكل لزم السقوط بالكل او بالبعض وهو خلاف المفروض
والجواب من قبلهم بان الواجب المعين المفعول فحين الكل مفعول فهو الواجب فاسد
لان المذهب عندهم ان الواجب الواحد المعين باختيار الفاعل وان اجيب بان الواجب هذا
العنوان ولذلك يتعين على حسب الاختيار فيرجع الى مذهب الجمهور ولا يصح من قبلهم فان قيل فانه منهم
اجيب بانه معلوم حسب ما يفعله يرد عليه ان المبهم الذي وقع به القول للجمهور ايضا معلوم فلا فرق ويمكن
توجيه كلامه بانه لم يقصد المعارضة بل الرد على الخصم سواء كان هذا المستدل او غيره فافهم
تقسيم للواجب الموقت بمعنى ان الشارع اعتبر التواقيت والا فالكل موقت ضرورة ان وقتا

ان وقت العمر وقت البتة والوقت في الموقت اما ان يفضل عن الواجب المودى بهو انه
يمكن ان يوجد الواجب وقد بقي قدر من الوقت فيسمى ذلك الوقت ظرفا وموسعا
والاشهر اضافة الواجب بالموسع وفيه ان الظرف في اصطلاح الحنفية والموسع في
اصطلاح الشافعية والاشهر في الاصطلاح الحنفي كوقت الصلوة وهو اي وقت الصلوة سبب
للوجوب لان السبب هو الوصف المعرف للحكم ووقت الصلوة كذلك فانه اذا جاء
الوقت وجبت الصلوة ولذلك يضاف اليه فيقال صلوة المغرب وظرف للمودى فان
الوقت يفضل عنه وشرط للاداء فانه بانعدامه ينعدم الاداء ولا معنى للشرط الا ذلك وهو اي
كون الوقت شرطا للاداء الحكم في كل واجب موقت بالاستقراء وانما اي حصر الظرف والشرطية
لان من الواجبات الموقتة ما ليس كذلك كالمنذور المعين فانه واجب موقت والوقت
ليس سببا وانما سببه النذر ومن الواجبات ما ليس وقته ظرفا كوقت الصوم لكن الشرطية
في كل واجب موقت ثابتة وليس المظروف عين المشروط لان الاداء غير المودى فالمشروط هو
الاداء والمظروف هو المودى فلا عينية اصلا وما اورده الشيخ ابن الهمام في التحرير المراد بالاداء
الفعل المفعول وهو المودى فالمشروط هو المودى فيتحد ان اي فيتحد المشروط والمظروف لا الفعل
الفاعل الذي عبره القوم بالاداء لانه اعتباري لا وجود له في الخارج والمشروط لا يكون ما له وجود
فيندفع لان الاداء الذي هو فعل الفاعل حادث وقد علم في غير هذا الفن ان الحادث والكائن
اعتباري يصلح الشرطية فالاداء يصلحها فالقول بان الاعتباري لا يصلح المشروطية ممنوع وعبارة
التحرير هكذا او شرط صحته متعلقة اي متعلق الوجوب من حيث هو كذلك وما قيل ظرفه للمودى وشرطه للاداء
وهو غيره غلط لان الفعل الذي هو المفعول في الوقت هو المراد بالاداء انتهى وهذه العبارة تحتمل ان
يكون مفيدة للمنافية على من زعم التغاير كما هو المشهور والتوجيه لعبارة المشايخ القائلة بانه شرط الاداء وظرف

وهو الفعل

المودي بان المراد بالاداء المودي والاستناد وبما اورده ورح لالتباس الا في الاستناد والحق بان
المودي ليس مشروطا الا باعتبار اتصافه بالمودية فان الصلوة قد يوجد بعد الوقت وقيل لو رأى
غير هذا الفن ان المشتق والمشتق منه كلاهما اعتباريان فلا يخرج عن الزام شرطية الوقت
للاعتباريات واما ان يساوي عطف على قوله اما ان يفضل اي وقت الواجب الموقت
اما ان يفضل عنه او يساويه فيسمى ذلك الوقت معيارا ومضيقا وهو قد يكون سببا
للوجوب كرمضان وفيه نقض على ان السبب هو الشهر فمن شهد الهلال وصار مجنونا في
آخر الليلة الى ان يمضي الشهر يجب عليه القضاء وهو اختيار شمس الائمة السرخسي بل على قوله فقط
فمن شهد منكم الشهر فليصمه ورد على هذا في كلام المصنف اشكال فان المعيار انما هو النهار وهو ليس سببا وكذا السبب
انما هو الشهر وهو ليس مضيق بل مثله مثل الحج وعند فخر الاسلام انما السبب الايام وتوجيه كلام المصنف
ان كان مختار مذهب السرخسي ان المراد بكون الوقت معيارا معيارية الوقت الذي شرع
شرع فيه الواجب وهو النهار وهو سبب ايضا لا بعد الليل ولا شبهة في ان الليالي ليس من اوقات
الصوم وان كان مختار مذهب فخر الاسلام فالمراد نهار شهر رمضان ثم الظاهر مذهب السرخسي فان
ظاهر الكريمة يدل عليه ثم ان يدرك الليالي مع وجود الذمة الصالحة وفقد صلوح في النهار موجب
على الواجب قضاء كما في وهذا آية الوجوب وهو يلزم انعقاد السبب ثم ان اسم الشهر شهر رمضان
وقد يقع تخفيفها عن ذلك الشهر لفرض الصوم اي للاداء الصوم المفروض لكونه معيارا له معيار
فهو معين لذلك الموقت ولذا قال رسول الله صلعم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان
فلم يبق غيره اي غير الصوم الموقت الوجوب بذلك الوقت مشروعا اليس لو كان غيره مشروعا
فلا يخلو اما ان يكون مشروعيته مع مشروعيته وهو ينافي المعيارية او مع انتفاء
المشروعية وهو ايضا خلف وفيه نظر ظاهر فان غاية ما لزم من هذه المقدمات ان الغير لا يصح فيقضي

لا يصح فيقتضي المباشر وظاهر ان الشهر ليس محلا للغير اصلا فلا يرد عليه فتأمل ان يقول انه لم
لا يجوز ان يكون مثله مثل يوم العيد فانه معين للضيافة التي هي الاكل والشرب والجماع ولذا
بعث صلعم امير المؤمنين عليا عليه السلام ينادي ايام منى ايام اكل وشرب وبعال
خرجه ابن ابي شيبة وابن راهويه ومثل هذا وقع في صحيح مسلم مع انه محل الصوم فلا يصلح الحوالة
الى ذلك الحديث فانه نفي ولا ضرورة ملجئة الى الحمل على النهي حتى يقتضي المشروعية كما هو
مذهب الحنفية واذا كان ذلك الوقت معيار الصوم المفروض حتى لم يبق للغير مشروعا فلا
يشترط فيه التعيين اي تعيين الفرض فان الايام المذكورة نسبتها الى غير المفروض كنسبة الليل
الى الصوم فالمطلق منصرف النية الى المعين ويلغو وصفه مباينة للفرض بل يصح بنية مباينة من النفل
والوجوب بالنذر والقضاء عند الحنفية خلافا للجمهور قال الشيخ ابن همام وهو الى مذهب الجمهور احق
لان نفي شرعية غيره انما يوجب نفي صحته اذا نواه ونفي ما نواه من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح
وهو يادر لم يرده بل لو ثبت كان جبرا واصابة الاخص بارادته بالاعم ونقول لو اراد نية صوم الفرض
بالصوم صح لانه اراده وارتفع الخلاف واما كون التعيين شرعا يوجب الاصابة بلا نية كرواية
عن زفر فبعيد كذا في التحرير واعترض عليه المصنف في الحاشية بقوله اقول اذا الغت جهة الخصوصية
شرعا بقي مطلق النية المصحح لوجود الفعل شرعا ومعلوم ان النوع اذا انحصر في فرد واحد كان
ذلك الفرد متحققا بتحقق ذلك النوع ومقتضى له انتهى ونقول المعتصم بحبل المتين ان التعيين
الشرعي لا يدل الا على انتفاء الغير واما ان الصوم الفرض ينادي الغير نية فلا يدل عليه اصلا بل غاية
ما يقتضيه التعيين ان يكون الصوم المفروض مشروعا بنية فيه له ان يقول ان انتفاء
جهة الخصوص لا يدل على بقاء مطلق الوجوب لم لا يجوز ان يبطل اصلا بل هو الاصح لان
الشارع امرنا بالنية ولم يوجد ولهذا التفصيل في فتح القدير فافهم الا انه المساق للترخص الاستثناء

من قوله فلا يشترط نية التعيين يعني انه لا يشترط نية التعيين في حق الاجل المسافر
للترخص في رمضان في حقه شعبان وجب فلا يلتبس معيار الا بمواجاة الموسع مما يجب فيه نية التعيين
فان التعيين الشرعي كان مانعا عن الغير وههنا اذ لا تعيين فلا مانع فعاد الحكم الى الاصل
ومقتضى هذا جواز النفل بنيته وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة ويحتمل ان يكون معناه ان
المسافر مترخص ومعنى الترخص ان يميل الى الاخف وهو في صحته غير المفروض ووجهه
انه اذا اشتغل بواجب اخر كان اسقاطه عن ذمته اهم من اسقاط فرض الوقت لانه ان لم
يدرك عدة من ايام اخر لم يواخذ بفرض الوقت بخلاف الواجب الاخر وهذا يفيد عدم جواز
النفل بنيته بل يقع عن رمضان وهو رواية ابي سماعة عن ابي حنيفة ورجح بانه لا يمكن اثبات
الترخص بهذه النية لان الفائدة في النفل الثواب وهو في الفرض اكثر فكان هذا ميلا
الى الاثقل فيلغو وصف النفل ويبقى مطلق الصوم فيقع عن فرض الوقت كذا في فتح القدير
ويقول المعتصم بحبله المتين ان الشارع اسقط الوجوب واحال الى ادراك عدة من
ايام اخر فلا من الفرق الى حيث شاء فليس رمضان في حقه الا شعبان فافهم هذا عنده واما
عندهما فقد سوى في الهداية بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم واما المريض عنده فقد سواه
الهداية مع المسافر والمشهور انه لا يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز واذا صام تبين انه
لا عجز فلا رخصة فيقع عن صوم الوقت لبطلان الجهة الزائدة وقال شمس الائمة السرخسي ان هذا
سهو منه اي من ابي الحسن الكرخي في روايته سوى المسافر والمريض والمراد مريض يطيق الصوم
ويخاف منه ازدياد المرض وقال المص في الحاشية اقول الفرق بين المرض الذي لا يضر
وبين سفر الملك المرفه اذا قطع لعدم المشقة تحكم تدبر انتهت ويقول المعتصم بحبله المتين
وجه التحكم ان الله تعالى قال ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فاطلق

من ايام اخر فاطلق السفر والمرض فيجب ان يكون المسافر والمريض سواء وان قيل
ان السفر مطلق والمرض مقيد بالاضرار فهو تحكم هذا والتحقيق في هذا المقام ان سوق الكلام
يدل على ان الرخصة لوجود المشقة والحرج وهو مدفوع ولا يخفى ان كل مرض ليس محلا للحرج
ولذلك قيل ان عدم تعلق الرخص بكل مرض مما اجمع عليه فلا بد من ان يراد المريض الذي
يستضر بالصوم او المريض الذي يهلك به كما هو مذهب الشافعي واما السفر فهو مطلق للاحاديث
يدل عليه ففي مسلم عن حمزة الاسلمي انه قال يا رسول الله اجد في قوة على الصيام في السفر
فهل علي جناح قال صلى الله عليه وسلم هي رخصة من الله فمن اخذ بها فحسن ومن احب ان
يصوم فلا جناح عليه وما يماثله كثيرة فلا بد من الاطلاق في السفر فلا تحكم ثم اللائق في هذا المقام
ان المريض اذا صام ينبغي ان لا يقع عن واجب اخر او نفل فان رخصته متعلقة بحقيقة العجز
ثم ادير الحكم على الظن فاذا صام ولم يهلك ولم يزدد المرض يجب ان يقع عن رمضان او
يبطل فان الظن قد اخطا كما في ظن الطهارة وان زاد او هلك فيجب ان يقع عما نوى
لان رمضان في حقه كشعبان وفي فتح القدير قال الشيخ عبد العزيز ان المرض نوعان مرض
يضر الصوم ومرض لا يضر والرخصة في الاول متعلقة بخوف ازدياد المرض وليس متعلقة بحقيقة العجز
دفعا للحرج وفي الثاني بحقيقته فاذا صام هذا المريض عن واجب اخر ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم
يثبت له الرخص عن فرض الوقت واذا صام ذلك المريض لكن يقع عما نوى لتعلقها بعجز
مقدر وهو ازدياد المرض كالمسافر فيستقيم جواب الفريقين والى اشار شمس الائمة انتهى وقيل لا يكون
الوقت الذي هو معيار الواجب الموقت بسببه كالنذر المعين لقوله لله علي ان اصوم هذا اليوم
فان هذا اليوم وقته وهو واجب فيه حتى لو ادى في غيره كان قضاء واما النذر المطلق عن
الوقت فهو من قبيل غير الموقت فيتادى بمطلق النية وبنية النفل الا في رواية لان الوقت

مضيق لا يقبل وصفين فالمطلق ينصرف اليه ويلغو الصفة ولا يتادى بنية واجب آخر بلا خلاف
بخلاف رمضان فرقا بين ايجاب الله وايجاب العبد وحاصله ان تعين الوقت للمنذور انما حصل
من جهة الناذر فله ان لا يصرف الى ما عينه بل يعينه لنفسه بخلاف تعيين الشارع فانه
ثابت لا مجال للعبد ان يرده ويقول المعتصم بحبل المتين ان هذا الكلام غير واف لان الناذر انما
عين الوقت لفعله ولكن من تعينه لم يصر متعينا فينبغي ان يفصل هذا النهج بانه
لو نفل مطلق الصوم يكفي لانه انما اوجب على نفسه الفعل الحسن فاداه لنفسه الا فعل الحسن واما ابقاء
وصف النفلية فلا دليل عليه فينبغي ان يكون النفل والواجب الآخر من واد واحد فافهم واعلم
انه لا شبهة لاحد في ان وقت الحج موسع في الحقيقة مزيد ان الوقت يفضل عنه فانه يجوز
ان يحج من ذي الحجة فيفضل شوال وذو القعدة فهو ظرف في الحقيقة ولكن له شبه بالمعيار
وشبه بالظرف يعني ان فيه جهتين يحكمان بالمعيارية والظرفية ولذا قال المصنف والحج يشبههما اي
بالمعيار والظرف فانه لا يسع في عام واحد الا حجا واحدا كالوقت المعيار فانه لا يسع الا اداء واجب واحد
ولا يستغرق فعله اي الحج وقته فانك عرفت انه قد يفضل كالوقت الظرف فله شبه بهما ومن
ههنا اي من اجل ان له شبها بهما اخذ شبههما اما شبه المعيارية فلانه يتادى بمطلق النية كما
ان الواجب الموقت بالوقت المعيار يتادى بمطلقها واما اخذ شبه الظرفية فلانه يقع عن النفل
اذا نواه كما ان الواجب الموسع كذلك هذا هو المشهور ولا يتفقه العبد المتوسل الى الله تعالى وجه وقد
ان وقت الحج هو العمر ولذا يجوز التاخير بالعام ما بعد بشرط ان لا يفوت ولا شبهة في ان العمر وقت
موسع لانه ظاهر انه يسع حججا كثيرة وليس شرط التوسعة ان يسع اداء الواجب مرارا كثيرة
والا لم يصح ان يجعل وقت الصلوة موسعا نعم اختلف في نسبة العام الواحد الى وقت
الحج كنسبة الخاص اوقات الصلوة الى ايامها ولذلك يصح فيه واجب آخر فيجب ان لا ينافي

يجب ان لا تتأدى بنية مطلقة كما في الوقت الموسع قوله انه شبيه بالمعيار فلما شابه المعيار
بهذا الوجه القائل ان بعض الوقت الموسع للاداء واحد كما انه يقتضي الجواز بمطلق النية الجنس
الجامع في المعيار هو تعيين الشارع له واعدام مشروعية الغير وهذا مفقود فالشبه من وجه
آخر غير مفيد للنية وان قيل ان الحالة منادية على ان العاقل يقصد فراغ ذمته فان ادراك
الوقت قد شغل الذمة ثم الحيوة الى القابل موهوم فلا يقصد الا التفريغ قلنا صحيح لكن المطلوب
غير النتيجة فانها ان الخاص يصح ان يراد من العام بتلك القرينة والمطلوب انه لو لم يكن
النية المخصوص يتأدى الخاص الواجب وهو غير لازم فافهم اذا كان الواجب
موسعا فجميع الوقت وقت لادائه هذه المسئلة من الفقه كما عرفت في ما سلف ويحتمل
ان يكون من الاصول ايضا وحاصله ان الوقت الموسع يصح ان يؤدي الواجب في اي
جزء شاء المؤدي قال القاضي ابو بكر الباقلاني واكثر الشافعية الواجب في كل الوقت الفعل
او العزم على الفعل الواجب في الوقت الثاني بدلا اي ان لم يفعل في الوقت ذلك
الواجب فعليه ان يعزم عليه في الثاني عوضا عن الفعل فالواجب احد الامرين وتعيين الفعل آخرا
اي هذا التخيير الى ان تضيق الوقت واما اذا تضيق بانقضاء اكثره فالفعل متعين قيل لا يجب تجديد
العزم في كل جزء من اجزاء الوقت بل الاول اي العزم يستحب استحباب النية في سائر العبادات
الطويلة كالصوم فان النية في اول النهار كاف ولذلك يصح الصوم مع النوم كله فكما يكفي فكذا ان
ان الوقت الاول يكفي ان الشرع فيه المصلي الصلوة فان لم يصلها فعليه ان يعزم على ان يفعل
في هذا الوقت الى ان يضيق ولا يجب تجديد العزم بل هذا العزم الواحد كاف الى التضيق واذا جاء التضيق
وجب الفعل فلا يرد ما قال القاضي البيضاوي في المنهاج ان البدل متعدد والمبدل واحد فذلك لا يجوز
فانه ما عهد في الشرع تعدد البدل مع اتحاد المبدل عنه والملازمة لان الفعل في كل وقت صحيح بالاتفاق والقاضي

نقول بانه لو لم يفعل يجب عليه العزم والاوقات الصالحة لوجود الصلوة فيها متعددة فالاعزام كذلك ووجه
عدم الورود انا لا نم ان البدل متعدد فان الذي توجبه القاضي هو العزم الواحد الى التضيق ويمكن ان ينفى
ايضا انا لا نم ان الاعزام المتغايرة ابدال الفعل بل هي ابدال وهو كلام جيد فانه لم ينقل عن القاضي
هذه البدلية وليعلم ان ظاهر الكتاب دال على ان القاضي انما يوجب العزم الواحد المستمر
وهو ليس بصريح فيما نقل عنه بل المشهور عنه تجديد العزم فالمعنى انه يجوز ان يكون مذهبه ان الواجب
الفعل في اول الوقت فان لم يفعل فالواجب العزم على ان يفعل في الوقت الى ان يتضيق وبعد
تضييق الفعل فالعزم الواحد بدل الفعل الواحد فهذا الكلام توجيه لتصحيح كلامه ويشهد عبارة
التحرير وقال شارح المنهاج ان المراد بوحدة المبدل جواز وقوعه في جزء بلا وجوب شغل كل الوقت
او جميع الاجزاء السابقة على التضيق تكرارا او استيعابا ما دون شرط بالتعدد خلاف ذلك ولا خفاء في
ان استمرار العزم لا يدفع التعدد بهذا المعنى انتهى ويقول المعتصم بحبل المتين انه كلام لا حاصل له فان
المراد ان الواجب الفعل الواحد في كل الوقت سواء كان مستوعبا او واقعا في جزء فان لم يقع
فالواجب العزم على الفعل وهو ايضا واحد الى حين التضيق فالبدل والمبدل كلاهما واحد
نعم في الكلام كلام فانه لو اتى بعزم فعزم ثم عزم يقع بدلا عن الذمة وهي متعددة ففي الحال
المبدل واحد والابدال متعددة والجواب ان الواجب هو نفس العزم وهي واحدة ولكن
التعدد وقع بالعرض فالبدلية عارضة بالذات للعزم وهو في نفسه واحد فافهم على ان انقطاعات
الفعل بعدد الاجزاء فيثبت من الاعزام علاوة وحاصله انا سلمنا ان الاعزام متعدد فلكن لا نم ان
المبدل وهو الفعل واحد فان كل وقت ففيه يجب الفعل واذ كل الوقت له اجزاء ووقوع
الفعل لجزء مغاير لايقاعه في اخر فالافعال متعددة وبدل كل الفعل العزم فالجزء الاول من الوقت
يجب فيه الفعل والعزم على ان يبدا الفعل منه او في ثاني الحال فالبدل والمبدل كلاهما متعدد

كلاهما متعدد وكل من احدهما مساوى الكل من الآخر كل لنظيره هكذا قيل في المشهور واعترض
على شارح المنهاج بان الواجب فعل لا فعلان وبقول المعتصم بحبل القوي ان الواجب
هو الطبيعة المطلقة للفعل وهي واحدة وكذا الواجب من الغير كمكلف وان اخذ الوحدة
والتعدد باعتبار اجزاء الوقت فالعزم والفعل سيان وفيه ما فيه الشارع لم يأمرنا بايقاع صلوة
وانما امرنا بايقاع صلوة واحدة موسعا وبيانه ان كان العزم الواحد على الطريقة التي مرت فهو الجواب
والا فالابدال متعددة بلا شبهة في الجواب جواب لا جوابان فتدبر وروى عن بعض الشافعية بل عن
بعض المتكلمين وقت الاول فان اخره فقضاء وكلمة بل ليست للاضراب فانه قال البيضاوي ان رفعه
دمنامي قال بالاول وهم اعرف بما جاء الهم بل هي للترقي وروى عن بعض الحنفية ليس جميع الوقت
وقت الاداء بل وقت اخره فان قدمه فنفل كالوضوء قبل الوقت يسقط به الفرض تجاسة
وقال البيضاوي ومن شايعه قال الحنفية يختص بالاخر والاداء في الاول تعجيل وهو مخالف لما في
كتبهم ولذلك قال السيد قدس سره الشريف ان الحق بعض الحنفية كما وقع في بعض نسخ المختصر و
قال شارح المنهاج انه صحح وجوب الاداء مختص بالاخر عند جمهور الحنفية ويقول المعتصم بحبل المتين بانه
لا فرق بين مذهب الجمهور والحنفية فانهما متفقان على ان كل الوقت وقت الاداء مخيرا والاخر متعين
فلا وجه لذكر الخلاف الا ان يقال ان الواجب في جميع الوقت بناء على ان السبب قد انعقد ثانيا عند الحنفية
واما الشافعية فعندهم ان الخطاب متوجه بالايقاع في الوقت موسعا على سبيل التخيير كما في افعال الكفارة
فالفرق توجه الخطاب وعدمه قال الكرخي ان بقي المكلف بصفة التكليف الى اخر الوقت فما قدمه
اي اداه قبل الاخر واجب وحاصل مقالته ان الاتي بالواجب في اول الوقت فعله موقوف فان بقي
بصفة الوجوب الى الاخر فهو واقع عن الواجب والا فهو مندوب هكذا قيل ولعله اريد بالاول ما قبل الاخر
كالزكوة المعجلة فان الامر على صفة التمام بالفاعل وسع وقت الفعل لانه لو اتى في اي جزء لا يعد عاصيا

بالاجماع والتعيين تضييق وهو مخالف لتوسعة الامر الموجب فهو باطل والتخيير بين الفعل والعزم زيادة على
النصوص الواردة في ايجاب الواجب قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل
والزيادة نسخ فهي غير مسموعة بلا دليل ولئن قطع النظر عن النسخ فهو الفاضل
فان الزيادة بلا دليل غير مسموع ويستدل على المختار بدليل عرف بان المصلي في جزء الاخر
ممتثل لكونه مصليا قطعا لا لكونه اتيا باحد الامرين من الفعل والعزم كما هو مذهب القاضي
والمتكلمين والامتثال انما يكون بايقاع الواجب فالفعل هو الواجب وان هو واقع من
الواجب في كل وقت فكل الوقت وقت الاداء وانما قيد بجزء الاخر لان مذهب القاضي
ان الاخر متعين للفعل والا فالدليل تام ايضا على تقدير الاطلاق وحاصل ان المصلي في كل
وقت ممتثل لكونه مصليا اه وربما يمنع في التحرير المقدمة القائلة ان الآتي ممتثل لكونه اتيا
بفعل لا لكونه اتيا باحد الامرين فانه مبني على مذهب المخالف فيقبل في حواشي ميرزا جان
المعلقة على شرح المختصر انها اي المقدمة المذكورة مجمع عليها اجماعا قطعيا ومنع المقدمة الاجماعية في غير
موضع اقول الاجماع باطل كيف فالاجماع على الامتثال بها اي بالصلوة بخصوصها في الجزء الاخر
على وجوبها فرع وقد تقدم الخلاف فيه فلا اجماع فان الاجماع على الامتثال مستلزم للاجماع على الوجوب
والتالي باطل فكذا المقدم فتامل في الحاشية اشارة الى انه ربما يمنع التوقف مستندا بان الامتثال في
وقت اعم من الوجوب فيه والجواب انا اردنا بالامتثال اتيان المامور به على وجهه وهذا
لا يحصل الا بالاتيان كما وجب ولك ان تقول المراد ان خروج المصلي عن عهدة التكليف انما هو
لاتيان الصلوة قطعا لا لاتيان احد الامرين والاجماع على انه الا يتوقف على الوجوب موسعا انتهت
ويقول المعتصم بحبله المتين بان الخروج من العهدة ملزوم وجودها وهو فرع الوجوب فالاصل ان في
ان المقدمتين المتلازمتين لا يستلزم الاجماع على احدهما الاجماع على الاخرى ثم انه ان جر الكلام

الكلام على المنع والاستناد اندفع فافهم ثم اقول الخصم لا القول بالبدلية من الطرفين كخصال الكفارة بل
اصل وخلف فالاشتغال بالصلوة بخصوصها لا غير كالوضوء والتيمم فان الآتي بالوضوء ممتثل لكونه
متوضيا لا لكونه آتيا باحد الامرين فمعنى البدلية ان الواجب انما هو الصلوة في كل الوقت ولكنه
ان لم يفعل فعليه العزم فان اخل بهما فقد عصى الى ان تضيق فان اتى بالصلوة فقد اتى الواجب العزم
في لاعيانه اصلا قالوا اي القاضي واتباعه لو اتى باحدهما اي الفعل والعزم اجزاه ولو
اخل بهما عصى وكل فعل واحد او مردد بين الامرين لو اتى به الاخر اجزا ولو اخل عصى فهو الواجب
فاحد الامرين هو الواجب قلنا ان اريد الاخلال في جزء من اجزاء الوقت
الى حين التضيق فاول الوقت مثلا لو اتى باحد الامرين فقد اجزى وان اخل بهما فيه
فهو عاص فنقول العصيان ثم كيف وكثير الا يوجد في اول الوقت الفعل او
ارادته وليس بعاص البتة فان اريد الاخلال به في كل الوقت فالعصيان لانه
ما اتى بالواجب الذي هو الفعل بالمرة لا لانه اخل باحد الامرين ولو قيل المراد اي ترك
العزم ارادة الترك بالمرة قلنا هو من احكام الايمان وواجب على حدة الا يرى
لو اخل بالعزم بان اراد الترك عصى وان لم يدخل الوقت فافهم فهذا العزم واجب
على حدة ليس ببدل عن الواجب وان اراد غير ذلك فعليك البيان اولا حتى نتكلم عليه
ثانيا فافهم وفي البديع لابطال مذهب القاضي انه لو كان العزم بدلا عن الواجب لسقط به
المبدل كسائر الابدال فانه ظاهر ان الوجوب قد انتقل الى العزم فقط عن الفعل واستقر على
العزم وهو هو قد اتى به فيجب ان يسقط الواجب هذا خلف والجواب منع الملازمة القائلة انه
لو كان بدلا لسقط به المبدل بل اللازم للبدلية سقوط الوجوب وقد التزموه فان القاضي
وموافقيه زعموا ان الفعل قد سقط وجوبه الى حين التضيق فان قلت لو كان ساقط الوجوب

لم يصح الاداء امتثالا بعد الاتيان بالعزم مع انه صحيح قلنا قد عرفت ان البدلية على سبيل الاعادة

والحلفية تعلق ان يفعل وان لم يفعل فعليه العزم فالعزم انما يكفي ما دام لم يفعل واذا فعل عاد

الحكم الى الاصل كغسل الرجل ومسح الخف فالمسح يسقط الوجوب ما دام لم يغسل واذا غسل

فقد بطل المسح عن البدلية هذا الجواب الحاسم من النظر واما الادق فيقتضي ان لا يحقق الامتثال

ان سقوط الوجوب لان الامتثال الوجوب الاتيان بما وجب من حيث وجب فلو كان

الاداء صحيحا بعد العزم فتحقق منهم ان التاخير لسوغه لشرط العزم الى التضيق فقد صح منع الملازمة

فان اراد القاضي ان ادلة الوجوب الموسع يقتضيه فيرد عليه ما مر وان اراد انه بدليل

منفصل فلا يرده شيء مما ذكر والله اعلم قالوا اي بعض الحنفية لو كان واجبا اولا لعصى بتاخيره

فانه اخل بالواجب في وقته وكل مخل بالواجب كذلك فهو عاص والمراد بالاول ما قبل

الاخر فالوجوب انما هو في الاخر وهو المطلوب قلنا ان اللزوم ممنوع وانما يلزم العصيان

لو كان الوجوب مضيقا وهو ممنوع بل موسع وقالت الشافعية انه لو وجب في الاول

لكان الاتي به فيه اتيا في غير الوقت فلم يكن مجزيا واللازم باطل قلنا لا نم الملازمة فانها

انما يصح لو لم يكن الوجوب موسعا بل مضيقا وهو ممنوع واذا كان الجواب عنه واضحا لم يذكره في

الكتاب في رد مذهب الحنفية لم يورده اختصارا فافهم السبب في الموسع الجزء

الاول عينا عند الشافعية للسبق فلا يزاحمه غيره فهو المتعين للسببية وهو المختار عند ابي الهمام

من الحنفية وعند عامة الحنفية ليس السبب اول الوقت عينا بل هو السبب موسعا الى الاخر

كالمسبب فانه موسع الى الاخر واضطربت العبارة ففي بعضها ان السبب هو الاول فان اتصل

بها الاداء فيها والا فينتقل الى ما يليه فان اتى به فيها والا فينتقل ثم وثم الى الاخير وعليه تقرر

السببية وفي بعضها ان السبب ما اتصل به الاداء ونقول المعتصم بحبله المتقي كلتا العبارات

لين بصحته اما الاولى فلان انتقال السببية لا يمنع له فان من ادرك اول الوقت فقد وجب عليه
وبعده لا يتجدد الوجوب فلكن السببية منتقلة واما الثانية فلانه لم يمكن الاداء والامتثال
فانه انما يكون بعد العلم بالوجوب وهو لا يعلم الا بالعلم بالاداء فالاصلح ان السبب هو المبهم
من الزوال الى بلوغ الظل المثلين سوى فى الزوال كالمسبب فان الوجوب هو الطبيعة المطلقة
فمن ادرك اى وقت من اجزائها فقد انعقد عليه الوجوب ويمكن ان يحمل العبارات
عليه فيقال ان المراد ان السبب هو المطلق المبهم ولكن فى الخارج انما يتحقق فى المتعينات
ثم بعد الاداء لا يجب شئ فيعلم من ان المطلق قد تقرر على ما اتصل به الاداء وعند زفر السبب
الاول موسعا الى ما يسع الاداء وهو الاظهر فان من بلغ فى الاخير وهو الجزء الذى لا يتجزى يجب عليه
الصلوة عند الحنفية وعند زفر لا يجب عليه بل انما يجب لو كان ادرك قدر ما يسع الاداء
ولا شبهة فى ان مذهب الحنفية يلزم التكليف بالمحال وسيجئ ان شاء الله تعالى البعد الخروج اى
انقضاء كل الوقت فالكل اى فالسبب الكل ويرد عليه مثل ما مر ويحتال فى الدفع الى ما مر القضاء
فتدبر وروى عن ابى اليسر ان الاخر متعين صحيفة ان السبب بعد الانقضاء هو الاخر فقط
فان السبب قد انتقل اليه فهو المتعين واستدل على المختار بالاجماع على الوجوب على من
اسلم او بلغ فى وسط الوقت فلو كان السبب هو الاول عينا لزم ان لا يجب عليه فانه لم
يدرك السبب ومن لم يدرك السبب لا يجب عليه وحاصله ان الجماعة البانية فى الاجزاء بعدد
مترتبين فى البلوغ يجب على كلمتهم فكل من الاجزاء سبب واذ ليس سببا عينا فهو سبب على الانتقال
والا لم يجب الصلوة على من بلغ بعد ملك المعين او كان المودى فى اول الوقت
مندوبا غير واجب والمتصل اولى للاتصال اولانه كالموجود وبعد الخروج فالكل سواء ويمكن
ان يوفق اى الوسط الذى اسلم وبلغ فيه الاول فى حقهما فتدبر وحاصل المنع على ان وجوب الصلوة

على كل يوجب سببية الاول موسعا بل يجوز ان يكون السبب هو الاول من الاوقات
وذلك الوقت اول ويقول المعتصم بحبل المتين ان المتنازع فيه انما يكون
لسببية اول الاجزاء للسبب اول الاوقات بالنسبة الى المدرك فلا يجوز اول بل ليس
وتفصيله ان المستدل نفى مذهب الشافعية القائلة بسببية الاول فاجاب
المصنف بان تلك الاوقات اوائل فيرد عليه ان النزاع انما هو في الاول بالنسبة
الى الاجزاء دون الاناس ويمكن ان لو معنى العبارة انه لم لا يجوز ان يكون السبب اول
الاوقات المدركة مع التكليف وصلوحه وتلك الاوقات اوائل بهذا المعنى فلا يثبت
مدعاهم بل هذا هو الاصح فتدبر فرع صح عصر يومه في الناقص لان السبب يفيض اداء العصر
الواجب في يوم في الاخير من الوقت منه وهو وقت تغير الشمس ولا يصح صلوة العصر الماضية
في الجزء الناقص من اليوم الحالي اما الاول فظاهر لان كل الوقت وقت الاداء كما
فيصح غاية الامر انه ارتكب القبيح ان اخر الى الناقص متعمدا واما الثاني فوجهه قوله لان السببية
اي سبب عصر الامس اي الجملة لانا بينا ان الكل سبب عند خروج الوقت ناقص من وجه
انه مشتمل على الجزء الناقص فلا يتادى بالناقص من كل وجه بخلاف عصر اليوم فان سببه
الاخير فان السببية انتقلت الى الاخير كما مر فوجبت ناقصة فادت ناقصة
واما عصر الامس فقد وجبت كاملة فيجب ان يؤدى كذلك واعترض بلزوم صحته اذا وقع
بعضه في الناقص وبعضه في الكامل وحاصله انه لزم على هذا الدليل ان يصح العصر الفائتة
في اليوم اذا ابتدأت في الاول ومدت الى الاخر والتالي باطل اما الملازمة فلان السبب
الوقت وهو متضمن للكامل والناقص وادى المسبب كذلك على محاذاة السبب فيعدل الى
ان الكل كامل باعتبار اما بغلبة فالواجب به كامل من كل وجه وحاصله ان الوقت والكامل

والكان متضمنا للكامل والناقص لكن لا نسلم ان الكل ناقص من وجه فان الاعتبار للغلبة
والغالب من الاجزاء كامل فوجب كاملا في اي يودي كذلك ويقول المعتصم بحبله
المتين ان الجملة كاملة وناقصة فليست كاملة من كل وجه ولا ناقصة من كل وجه في نفس الامر
والسبب المودي كذلك فان اعتبر الكمال بحسب الغلبة فالمودي ايضا كذلك فان الاوائل منه
كاملة والاواخر ناقصة الا ان يقال ان الفعل المودي امر واحد فبنقصان البعض نقصان
الكل ولهذا لو ادى البعض ثم بطل الطهارة بطل بخلاف الوقت فتدبر فورد اذا عدل فورد
صلوة من اسلم في الجزء الناقص فلم يصل فيه فيجب ان يصح في الجزء الناقص مع انه لا يصح في
ناقص غيره اي غير اليوم الذي اسلم في الناقص منه مع تعذر الاضافة اي اضافة السببية
في حقه اي في حق ذلك المسلم الى الكل فانه في الاوائل لم يكن مسلما فيكون السبب في حقه ذلك
الوقت الناقص فينبغي ان يودي كذلك اي ينبغي ان يصح الاداء فاجيب بمنع عدم الصحة فانه
لا رواية عن المتقدمين فيلتزم الصحة كما قال فخر الاسلام فان صورة دل الدليل على صحتها ولم
يوجد انكار من السلف لو نوقض به ونقول عليه وقال شمس الائمة لا يجوز اصلا ويحتاج الى
الدليل واليه اشار بقوله والحق ان لا نقص في الوقت لذاته فانه كسائر الاوقات وانما
لزم النقص في الاداء بالعرض ولهذا يجوز الصوم والعبادات الاخر قال رسول الله صلعم
تلك صلوة المنافق يجلس يرقب الشمس حتى اذا اصفرت وكانت بين قرني الشيطان
قام فنقر اربعا لا يذكر الله فيها الا قليلا رواه مسلم عن انس رضي الله تعالى وروى مالك في
الموطا والنسائي ان الشمس تطلع بين قرني الشيطان فاذا ارتفعت فارقها ثم اذا
استوت قارنها فاذا زالت فارقها واذا دنت للغروب قارنت واذا غربت
فارقها ونهى عن الصلوة في تلك الساعات وهما يفيدان النهي لما اتصل بالوقت من التشبه بعبادة

الكفارة وهو المعنى بنقصان الوقت واذا كان النقص لا لعارض فيتحمل في الاداء شر
دون غيره فان الاداء موقت فلو لم يؤد في الوقت لخرج عن الامتثال قطعا فان
الشرع الشريف بين لنا الوقت المحدود الداخل فيه الوقت الناقص كما هو المشروح في
كتب الفقه بخلاف القضاء فان الوقت موسع فلا ضرورة في الاداء في الناقص فهو اتيان
الناقص مع القدرة على الكامل وهذا كما ترى انه لا يركب عليه الا بدليل مجوز من النص
ولم يوجد بل الذي وجد يدل على خلافه فان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى الفجر في ليلة التعريس
حين كانت الشمس بيضاء مرتفعة تدبر فان قلت هذا التقرير ما ينهض ايضا لو كان الوقت ناقصا
في نفسه فانه للقائل ان يقول ان لا نقص في الصلوة انما النقص في الوقت فيتحمل في الشرف لا في
الآخر قلت المراد ان الوقت ليس مانعا لذاته كالحدث حتى يكون الاداء والقضاء عنده
سيان بل المنع لامر ليس بمنع الاداء فافهم لا ينفصل الوجوب عنه هو اشتغال
الذمة بلا طلب عن وجوب الاداء وهو اشتغال الذمة باللزوم بالطلب من المكلف للاداء في البدني
عند الشافعية بخلاف الواجب المالي فانهم يقولون فيه بالانفصال كالزكوة بدليل عدم
الاثم بالتاخير والسقوط بالتعجيل وحاصله ان المزكي المالك النصاب الذي لم يحل عليه الحول
لا يأثم لو توخر الى الحول ولو عجل فادى قبله سقط عن ذمته وكلما كان كذلك فقد اشتغلت ذمته
بالوجوب ولا طلب وليعلم ان هذا الدليل للدعوى الاخيرة اقول يرد الوضوء قبل
الوقت فانه يسقط عنا الوجوب بعده ولو اخر لا يأثم مع انه لا وجوب عليه اصلا وفي الح
يمكن ان تقرر ان الكلام بعد تحقق السبب وفيما نحن فيه انتهت وحاصل الدليل ان الزكوة بعد
تحقق سبب وجوبها واجبة البتة وليس وجوبها وجوب الاداء والا لكان يأثم بالتاخير
فهو اصل الوجوب ولا يرد عليه الوضوء فانه بعد تحقق سبب وجوبه واجب الاداء وقبله لم يجب وجوبه

ووجه الضعف اولا انا لا نم انها بعد تحقق السبب الواجب وفيه ما سيجيء من المصنف رحمه الله تعالى ونحن
نتكلم على المصنف رحمه الله تعالى وثانيا بانه لا دخل لتحقق السبب وعدمه فان الذي يهدينا الى الافتراق
هو الاجزاء مع عدم الاثم وهو متحقق في الوضوء وفيه ايضا نظر ظاهر فانك عرفت ان السبب المفضي
الى الوجوب وما ذلك ليس وجوب الاداء فهو الوجوب فان منع ان السبب مقتضي للوجوب
فهو المنع الاول ومثله النقض الذي لصلوة الجنازة بالصبي عنده وتحقيق المقام ان المقصود
من شرطية الوضوء هو حصول النظافة لتقويم العبد بين يدي الله تعالى ظاهرا واذا قد حصل قبل
الوقت فهو موجود في الحال فايجابه ايجاب تحصيل الحاصل فيكفي وجوده كالسعي الى الجمعة
فانه واجب عند النداء ولو وجد من قبل لكفى بخلاف الزكوة فان الواجب فيه الفعل فالاجزاء
انما يتحقق لو كان واجبا وهذا الصحيح فارقا عندنا فان النية ليست بمفروضة في الوضوء بخلاف
مذهب الشافعي فالمقصود من كل الفعل فان قيل ان المقصود هو حصول الطهارة بالفعل
مع النية للقربة فالاجزاء ليس مشروطا بالوجوب كصلوة الجنازة عند الشافعي فلقائل ان يقول
ان حال الزكوة ايضا كذلك فان المقصود هو وصول المال الى المصرف اذ قد حصل فلا حاجة
الى الايجاب مرة اخرى ولا يتفرع ايضا الاجزاء على الوجوب وفيه بحث فان الفرق واضح فان الوضوء
كاف البتة سواء كان قبل الوقت بمدة بعيدة او قريبة بخلاف الزكوة فانها واجبة بعد تملك
النصاب ولو كان المقصود الوصول الى المصرف فقط لكان كافيا لو كان ادى قبل التملك في
ح لا نقض بالوضوء وفيه انه من الجائز ان يكون المقصود هو الوصول الى الفقير من محلها وهو النصاب
بالاداء مع نية القربة وبعد الحصول لا حاجة للايجاب كالوضوء واما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقا
يعني سواء كان ماليا او بدنيا فمن حاضت آخرا لا قضاء عليها بخلاف من طهرت آخرا التفريع
على الانفصال وحاصله ان الصلوة واجبة في اول الوقت الا ان يتضيق باصل الوجوب ووجوب واجبة

الاداء في الآخر فمن حاضت آخر الوقت ولا وجوب الاداء فلا قضاء عليها بخلاف من طهرت آخره
فانها ادركت ما بني عليه وجوب الاداء فعليها القضاء في الحاشية اقول فيه دليل على
ان القضاء يتفرع على الاخير وفي الدليل الآتي انه يتفرع على الاول فتامل انتهت وفي قول المقصم
محل المتن ان القضاء مبني على اصل الوجوب لكن يشترط بقائه مع القصور عن الاداء وهو الذي
يفهم من الكتب الحنفية فمن حاضت في الاخير لا يجب عليها القضاء لان اصل الوجوب كان
ثابتا عليها لادراكها سببية ولم يبق لطريان رافع الاهلية عند توجه المطالبة فلا قضاء عليها ولو كان
الوجوب الباقي على الاخير وجوب اداء لكانت آثمة فكان يتقرر الوجوب مع عدم الاداء فكان
يجب القضاء بخلاف الطاهرة في الاخير من الوقت فان اصل الوجوب قد وجد بوجود ادراكها ولم يوجد الرافع
فلذلك وجب القضاء فلا تنافي بين ما هنا وما سيأتي فتدبر ثم فيها ويمكن ان يقرر اصل الكلام بانها لما حاضت
آخرا فقبلها انتقل السببية الى آن الموت فلا قضاء ولانه بوجود الخلاف من طهرت آخرا الى
في الجزء الاخير بمقدار التحريمة فقبلها انعدمت السببية او الاثم وجد اجزاء فعليها القضاء فهناك الوجوب فقط لا وجوب
الاداء بعدم اتساع الوقت وهو شرط وبانتفاء الشرط ينتفي المشروط فتقرر انتهت وما ذكرنا وان كان
يمكن ان يرجع حاصله الى هنا وحاصلها الى لكن الفرق انها بنت الكلام على انتقال السببية وما ذكرنا ليس
بمبني عليه وهذا التفريع يمكن ان يرجع الى الاستدلال على الانفصال في البدني واستدلوا الى الحنفية
على الانفصال مطلقا واذا الانفصال في المالي لما كان مسلما بين الفريقين لم يورده المص لوجوب القضاء
على نائم كل الوقت فهو فرع الوجوب لان القضاء ادراك ما فات في غير ذاته فلو كانت
مباحة او مندوبة قبل الانقضاء لما يجب الادراك وبعبارة اخرى ان القضاء استفراغ الذمة
فلا بد من الاشتغال فان قلت ان سنة الفجر اذا فاتت فالقضاء ثابت وليس الوجوب
متحققا قلت ان وجوب القضاء فرع الوجوب ولا نم ان السنة واجب بل سنة فلذلك الوجوب اصلي

الوجوب اصل الوجوب او وجوب الاداء والاتفاق على انتفاء وجوب الاداء على اي على النائم
كل الوقت لعدم الخطاب حذرا عن اللغو لان النائم غافل عن فاهم للخطاب وخطاب غير الفاهم
لغو ضرورة فهو اصل الوجوب في الحاشية اقول هذا ابتنى على عدم وجوب القضاء للمختار
الحنفية كما سيأتي ان وجوب القضاء ليس بامر جديد بل بما اوجب الاداء واذا انتفى الخطاب الموجب للاداء
انتفى الموجب للقضاء ويقول المعتصم بحبله المتين ان القضاء متفرع على تحقق الوجوب سواء كان متحققا
في ضمن وجوب الاداء او اصلا مع عدم التفريع وما ذكره الحنفية معناه ان وجوب القضاء ليس الا وجوب
استفراغ الذمة المشغولة من قبل وليس بوجوب متجدد بالخطاب متجدد كما يراه من زعم ان القضاء
بسبب آخر كصدر الاسلام فما ذكره غاية الامر انهم تسامحوا في بعض العبارة حيث قالوا ان
وجوب القضاء بما وجب به الاداء فلعلهم ارادوا بالاداء الفعل اي الخروج عن العهدة وسيتضح
المسئلة فيما سيأتي ان شاء الله تعالى قيل على هذا الدليل لا نسلم ان النائم لو كان مخاطبا
بالاداء للزم اللغو وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بالفعل الآن وهو ممنوع بل هو مخاطب بعد الانتباه كا
لخطاب للمعدوم واللغو انما كان لعدم فهم الخطاب فهو انما يلزم لو كان الخطاب وقت عدم
الفهم وبه لم يقل احد في الوجوب ووجوب الاداء والجواب ان الكلام في الخطاب تنجيز
او الخطاب بالمعدوم انما يصح تعليقا وحاصل الجواب ان النائم ما دام نائما ليس بمخاطب
فليس عليه الاداء فالوجوب وجوب بالاصل قوله ان المعدوم مخاطب قلنا لا نسلم انه مخاطب بالاداء
وقت العدم بل هو مخاطب تعليقا فلا تكليف في العدم والنوم وفي الاول اذ الفعل اداء
فلا دليل فيه على المطلوب وفي الثاني اذ الفعل قضاء وهو نتيجة الوجوب فيتم الدليل
ولا فرق في هذا الخطاب بين الصبي والبالغ بخلاف الاول يعني ان الخطاب التعليقي في
غير المكلف والمكلف سواء بخلاف الخطاب التنجيزي لما فالخطاب لو كان واردا على النائم لكان

مثل وروده على المعدوم وليس الكلام فيه فعلى هذا لو نبت الصبي بالغا لا قضاء عليه الا احتياطا
تفريع على ما سبق وتفصيله ان الصبي الكافر ان قد بلغ في آخر الوقت او قبله فعليه القضاء لتحقق
الوجوب عليه وان لم يمكن وجوب اداء وان انبت بالغا بعد الوقت فلا قضاء عليه حقيقة لانه
ما وجب عليه شيء حتى يؤمر باستدراك ما فات ثم ان علم حال بلوغه واما اذا لم يعلم
كما اذا وجد آثار البلوغ بعد الاشتباه بعد الوقت ولم يعلم حدوثه هو في الوقت او بعده
ففيما بينه وبين الله عليه القضاء اذ ليس عليه شيء لكن في عالم القضاء والولاية عليه القضاء
احتياطا الا ان امر دائر بين الذم والمدح فبالاولى ان يحترز فيه عن الذم وفيه انا نقتضيه الضوابط
العلمية ولم اجد الرواية الصريحة في ذلك ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا وما قيل في
التلويح ووافقه المحكم ان الوجوب اي اصله لازم لعقلية الحسن كما هو مذهبنا فيرد عليه انه
يلزم ثبوته اي ثبوت اصل الوجوب الذي هو من الاحكام ايضا بدون ورود الشرع ولم يقل
احد منا وان قال به المعتزلة كيف يقول به احد منا وليس لنا اصل خامس ولو كان ثبوت
بعض الاحكام بالعقل بدون الاستعانة بالشرع فقد تحقق اصل وراء الاصول الاربعة وقد كنا
نهينا عن اثباته ولقول المعتصم بحبل المتين ان يقول بانه لم ينقل به احد لكن على ما ينبغي فان
ابا منصور الماتريدي الذي هو من اكابر الحنفية يقول بمثل ما قال به المعتزلة كما قدر فيما سلف والامر فيه
هين والقضاء ان التلويح فهم من الوجوب اشتغال الذمة بدون ان يتحقق في حقها الطلب والمعنى لا اشتغال
الذمة الا ان الاتيان به يورث المدحة والسرور والثواب والاخلال بالمرة يوجب ضد المدحة و
السرور والعقاب وهذا المعنى لازم لعقلية الحسن البتة وعبارة اكثرهم ناطقة بهذا التفسير ولا فرق في
التفسير عن الظاهر فحاصل الكلام ان عقلية الحسن يتادى بلا علاقة الصوت على ثبوت في الوجه بدون
ان يوجد مع الطلب فانه بالخطاب ولا خطاب في حق من لم يبلغه دعوة نعم ان التفسير مما ادته الشرع لا يتصحح

اعلم

لا يصح اثباته الا بالاصول الاربعة فافهم ولا تغفل ثم انهم صرحوا بان لا طلب في اصل الوجوب
بل هو مجرد اعتبار من الشارع ان في ذمته شيء الفعل اي قال فخر الاسلام ولما صار
الجزء الاول سببا افاد الوجوب يعني للمؤدي وافاد صحة الاداء لكنه لم يوجب الاداء
للحال لان الوجوب جبر من الله بلا اختيار من العبد ثم ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء
بل الاداء متراخ الى الطلب كثمن البيع ومهر النكاح يجبان بالعقد ووجوب الاداء
يتأخر الى المطالبة وهو الخطاب واما الوجوب فلا يجب لصحة سببه لا بالخطاب واورد على
ما صرحوا به ان الفعل في اصل الوجوب لا طلب فيه مسقط للواجب فان المصلي اذا صلى
اول الوقت او المزكي اذا ادى الزكوة في اول الحول بعد ملك النصاب يسقط عنهما الصلوة
والزكوة الواجبتان وان الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب يعني فينتج من الشكل
الثالث ان بعض المسقط ليس بمسقط وهذا خلف والاصلح ان يحرر من الاول ان الفعل
في صورة وجد اصل الوجوب من دون وجوب الاداء فعل بلا طلب على ما صرحوا به ولا شيء من
ذلك الفعل بمسقط فينتج ان الفعل غير مسقط هف اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فهي بديهية
والتنبيه عليها انه اذا لم يكن مطالبة من جهة صاحب الحق فاداؤه ليس الاداء غير مطلوب فاذا
طلب بعده فلا يكفي الاداء السابق كما اذا صلى قبل الوقت ونبه عليها المص بقوله وهو
اي الواجب انما يكون واجبا بالطلب فحيث لا طلب لا واجب فلا سقوط فانه فرع الوجود وايضا
ان السقوط انما يتصور اذا علم الوجوب فان السقوط انما يتحقق بقصد الامتثال وقصد
الامتثال انما يكون بالعلم اي بالواجب بما هو واجب ولا علم بالواجب الا بعد ثبوته وثبوته بالخطاب
واذ لا خطاب فلا وجوب فلا علم فلا امتثال فلا سقوط هكذا في التحرير وفيه ايضا والوجه
ان ما امكن في اعتباره وجوب الاداء بالسبب موسعا اعتبر كالدين فانه يثبت وجوب الاداء مخيرا الى الحلول

او الطلب بعده وما ليس كذلك كالزكوة عند الحنفية لا تعتبر فانه لو وجب الاداء بملك النصاب موسعا فاما الى
آخر الحول فيتضيق عند الآخر واما الى آخر العمر والاول باطل لانه بعد الحول على ما اختاروه وكذا الثاني
لان حاصله واجب موسع من حين الملك الى آخر العمر فيفضي الى اشتراط الحول نعم يتم على المفتى
بالطول فيجب ان يعتبر فيه اقامة السبب مقام الوجوب تيسيرا في حق التعجيل والجواب عن هذا الايراد
من ابن الهمام انا لا نسلم ان الكبرى بديهية فان قال ان التنبيه الذي ذكر دليل عليها قلت غير تام
فانا سلمنا ان الاداء اداء او غير مطلوب ولكن لا نسلم بطلانه قوله فانه اذا طلب بعده فلا يكفي الاداء
السابق بل لابد من اداء آخر فصار كالصلوة قبل الوقت قلنا ممنوع فان الفرق واضح بما قدر
من ان اشتغال الذمة في ما نحن فيه ولذلك يقع الاداء وبعده لا طلب اصلا فان طلب فبنوع
ايجاب آخر فلا بد من اداء آخر بخلاف الصلوة قبل الوقت ولا نسلم ان الوجوب مطلقا سواء كان وجوب
الاداء او غيره انما يكون واجبا بالطلب بل ربما يكون الوجوب بالسبب والشيء قد يثبت ولا
طلب كالدين المؤجل والثواب المطار الى انسان لا يعرف مالكه وانما قيد بهذا القيد لانه اذا
علم المالك فالاداء واجب وينبغي ان يكون فيما اذا كان المالك غير عارف بطيران
الثواب الى الانسان واما اذا كان كلاهما عارفا فينبغي ان يكون الوجوب غير وجوب الاداء
والامتثال يتفرع على العلم بثبوته فلا يقتضي السقوط سبق الطلب وهذا جواب عما قال بان
الوجوب من دون وجوب الاداء لا يصح مع السقوط بحديث الامتثال وحاصله ان الامتثال
متفرع على العلم بثبوت الوجوب الذي قد لا يكون بالطلب فلا يقتضي سبقه وما قاله بقوله والوجه
الخ فهو مبني على هذا الفاسد فهو كما ترى وما وجهه وجوب الزكوة قبل الحول فهو نجيب فان الزكوة واجبة
او ليست بواجبة وعلى الاول فالاشكال باق وعلى الثاني فلا معنى للاجزاء الا ان يقال ان الشرع قد ورد به
على خلاف القياس تيسيرا وهو المعنى باقامة السبب اه واورد القضايا بان وجوب الاداء في آخر الوقت فقبله

في اخر الوقت وقبل تحقق الوجوب فيلزم ح ان يكون الطلب في الضيق من الوقت لا قبله
الوجوب فقط وقبله لا طلب اصلا فيلزم ان يكون الطلب مع المطلوب وتحقيق ان
الطلب شاني وقال المصنف في الحاشية اقول لعل مرادهم نفي الطلب الحتمي بناء ان الطلب
فرع السببية وهي لكونها منتقلة توجد وتنعدم تدريجاً فالطلب كذلك الا ان يتعين السبب على الكلية
انتهت ويقول المعتصم بحبل المتين فيه وجوه من من الخفاء الاول القول بان الطلب
متجدد مخالف لرايهم فانهم استدلوا بالوجوب قبل الاخر وانتفاء وجوب الاداء
لعدم الاثم بالتاخير على تفارق الوجوبين فلو كان الطلب فيه موسعا لم يضيق لان الوقت
قد انعدم والعدم الطلب ايضا فقد تجدد والطلب الذي من قبل ليس بالطلب الذي
في الاخر فهو مضيق ولكن الاخير لم يدل على التفارق واشار ان الايراد قائم في الصوم ايضا
فان السبب فيه نهار رمضان في الاول التاريخ من حين الانفجار وجد الطلب وقبله لا طلب
فالطلب مع المطلوب والمعلى مذهب شمس الائمة السرخسي القائل بالسببية الشهر
فوجه الايراد ان الليالي لا يصلح الاداء فلا طلب فيها فالطلب في النهار وقت المطلوب وكذا يرد الكون
فان الطلب بعد الحول وقت المطلوب ولا يندفع بالقول بانتقال السببية وكون استقرارها
في جزء معين حتى يقوى السببية وتحقيقه ان الطلب عندنا قديم وتعلقه حادث لكن يتقدم
الجزء الاخير على الذي طلب ايقاع الفعل فيه وفي الحاشية ايضا والقول بان الطلب
في الدين المؤجل موسع الى حلول الاجل وكذلك في الثوب المطار لا يفيد لانه مثال
النظر لانه لو قيل ان لا طلب في الدين المؤجل قبل حلول الاجل لصح فتدبر انتهت ويقول
المعتصم بحبل المتين ان القوم استدلوا بحديث الدين المؤجل والثوب المطار على تفارق
الوجوبين في نفس المنع كثيرا لانه ليس لهم قصر على السند فالقائل بذلك قصد ذلك ولعل المص

ويمكن حصول الطلب فعلا بدون تقدم على المطلوب
بل تقدم السبب على المسبب

ثم اراد ان القول ههنا ليس بنفس وهو ظاهر ثم انه لا وجه للصحة المذكورة فانه لقائل ان يقول ان
الدين المؤجل قبل الحلول واجب الاداء وجوبا موسعا وما المانع وقوله لا طلب ثم
بل الطلب موسع الى الحلول هو منتفي فان قلت ان الطلب حسبي فلابد وجوده
من صاحب الحق وظاهر انه لم يوجد منه قلت الكلام في الطلب اللفظي فان الكلام في
ان المديون المؤجل دينه هل هو مامور بالاداء ام لا فافهم اقول في اثبات تغاير الوجوبين
في المقام ان لنا خطابين وضع بالسببية للوجوب وخطاب تكليف بالاقتضاء
فيجب ان يكون الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر ضرورة ان الخطابين متغايران فلو كان
المطلوب من احدهما عين المطلوب بالآخر فلا تعدد للخطاب وهذا كما وقع في كتاب
الله تعالى في مواضع عديدة اقيموا الصلوة واتوا الزكوة واذا ثبت التغاير فثبوت الفعل
حقا مؤكدا على الذمة من الاول اي من خطاب الوضع فان حاصل سببية الوقت ليس الا
ان من ادركه اشتغلت ذمته وهو الوجوب والطلب بالتفريغ في العين اي في الخارج
من الثاني اي من خطاب التكليف وهو وجوب الاداء فعلم ان الوجوب شيء ووجوب
الاداء شيء آخر فلان لا طلب في الاول بل في الثاني واللازم قلب الوضع اي وان كان
الطلب في الاول دون الثاني لزم قلب الوضع فان وضع الحكم التكليفي لان يؤمر بالتفريغ
وهو يتبادر للطلب والسببية ليست الا التعريف المحض فلو عكس الامر العكس الوضع و
هذا الصحيح جوابا عما قيل اي ان تغاير مفهومي الخطابين لا يدل الا على ان في احدهما الوجوب
وفي الآخر وجوب الاداء واما تعيين الاول بالوجوب والآخر بالآخر فلم يلزم وهذا وان امكن
الله في هذا المقام لكنه تعرض له على سبيل التبرع تحقيقا للمقام ويقول المعتصم بحبله المتين
لقائل ان يقول لا نسلم ان خطاب الوضع غير خطاب التكليف بل حاصل خطاب الوضع بالسببية

الوضع بالسببية لتكليف الشئ بالمقيد فمن اقام الصلوة لدلوك الشمس الحاجة بها عند الدلوك وملكي ان بسببه
النصاب فان ايجاب الزكوة عند ملك النصاب النامي فان قلت لو كان كذلك
لصح تكليف الغافل فان خطاب الوضع متحقق في حق النائم قلت فح رجع الى الدليل
الاول ولا حاجة الى ما في المقدمات فتدبر الاداء فعل الواجب في وقته
المقدر له شرعا وهذا لا يشمل الواجب الغير الموقت فانه لا يصدق عليه فعله في وقته
المقدر فاما ان يقال ان غير الموقت لا اداء فلا حاجة الى تبيين حاله فالكلام مخصوص
بالموقتات او ان كل واجب لا يفعل الا في وقته فان الوقت وقتان وقت لو فعل فيه
يصدق عليه انه فعل ما اوجبه الموجب وهو المعنى من الوقت المقدر له شرعا وعلى
هذا ينطبق على ما اشتهر من ان الاداء تسليم عين الواجب وقيل في التحرير فيه تساهل ينطبق
بل الاداء ابتداء اي ابتداء فعل الواجب في وقته المقدر له كالتحريمة عند الحنفية فانها لو وقعت
في الوقت وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء وليست بقضاء وركعة عند الشافعية
فانها لو وقعت في الوقت وباقيها في غيره كانت اداء عندهم وهي والا فكانت
اداء القضاء عند الحنفية لكن المقصود بالتقييد اي ما دون الركعة ان وقع في الوقت والباقي
في غيره فلا يكون اداء عند الشافعية وعلى هذا ينتقض بالتحريمة الواقعة في الوقت عند الشافعية
واشار بعضهم التمريض الى ان ذلك غير صحيح فان تلك الصلوة ليست باداء حقيقة ولذلك
قيل في المعتبرات ان بعضها اداء وبعضها قضاء هكذا في الحاشية وهو الاظهر وفي بعض
شروح البزدوي ان الذي ادرك الجزء الاخير من الصلوة لان بذلك الجزء تمكن من اداء
الصلوة بان ياتي بالتحريمة ويشرع فيها ثم يتمها بعد الخروج كان ذلك اداء لا قضاء وهو
يدل على ان تلك اداء حقيقة وقال البيضاوي ومن تابعه ان الفعل ثلثة اقسام لان العبادة

ان وقعت في وقتها المعين له شرعا ولم يسبق باداء مختل فاداء والا فاعادة وان وقعت
بعده ووجد فيه سبب وجوبها فقضاء واورد عليه بان الاعادة قسم من الاداء في
مصطلحنا فلا يصح جعلها قسيما منه والمصنف قد ارتضى به فاشار اليه بقوله ومنه اي من الاداء
الاعادة وهو الفعل في المثل في الوقت ثانيا لخلل غير خلل الركن والشرط بل لخلل موثر
في النقصان بحيث يحتمل به الواجب فاعترض عن هذا الايراد بان كلام القدماء مشحون بتلك
تلك الاقسام بل كلام المتاخرين كذلك فاصطلاح البعض على التوافق في الاداء والاعادة
نوخيار فان قلت ان المؤداة اولا لابد من ان تقع فرضا لان التي عليه قد سقطت ولذلك
لا يجب القضاء فالثانية نفل وقيل موضع سبع فيشكل كمثل سائر النوافل فلم يكن اعادة بل اداء من
الابتداء اجاب عنه بقوله والاصح انه واجب احترازا عن قول شارح البزدوي انها ليست
بواجبة وجهه ان العهدة قد سقطت فلم يكن واجبة كما عرفت والجواب ان هنا عهدتين
الاولى عهدة نفس الصلوة والثانية عهدة الصلوة مع المكملات وهي لم يسقط فعليه التفريغ عنها
فاذا اتى بها فقد اتى في الوقت فهو اداء واليه ذهب ابو اليسر والسرخسي واليه اشير في كشف
المنار فالمفروض قد ادى وهذا اما واجب او لكن اذا اشتملت على الاولى فهي اللاحق باسم الاعادة
والدليل على الوجوب قوله صلى الله عليه وسلم في حديث لابي هريرة ان رجلا دخل المسجد ورسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم جالس في ناحية المسجد فصلى ثم جاء فسلم عليه فقال له رسول الله صلى
الله عليه وعليك السلام ارجع فصل فانك لم تصل فرجع فصلى ثم جاء فسلم فقال وعليك السلام
ارجع فصل فانك لم تصل فقال في الثالثة او في التي بعدها علمني يا رسول الله فقال اذا قمت
الى الصلوة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر فاقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم
اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع حتى تستوي قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن

حتى تطمئن جالسا او في رواية ثم ارفع حتى تستوي قائما ثم افعل ذلك في صلوتك كلها
رواه البخاري ومسلم والقضاء فعل اي الواجب بعينه اي بعد الوقت استدراكا لما فات عمدا
او سهوا والمراد منه ضد العمد تمكن من فعله اي من فعل الواجب الفائت تمكنا
شرعيا كالمسافر اي كصوم فانه قادر على ان يأتي بالصوم في رمضان وليس بمنع مانع شرعي ولا غير
شرعي اللهم الا ان يستند دواعي الغيب او لم يتمكن من فعله لمانع شرعا كالحيض فان الشرع
قد منع الحيض عن الصلوة عن ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها قالت جاءت
فاطمة بنت ابي حبيش الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقالت اني امرأة استحاض فلا اطهر
افادع الصلوة فقال لا اجتنبي الصلوة ايام محيضك ثم اغتسلي وتوضئي لكل صلوة
ثم صلي وان قطر الدم على الحصير رواه ابن ماجه وابو داؤد وقد تكلم في هذا الحديث
ثم صحح والوكول الى الشيخ ابن همام في فتح القدير فارجع اليه او لم يتمكن من فعله لمانع عقلا كالنوم
والمنع العقلي فيه واضح فان قلت ماذا تصنع بقول الفقهاء ان الاتيان بالحج بعد الفساد
قضاء مع انه اتيان في وقته وهو العمر اجاب لقوله فتسميته الحج الصحيح بعد الفاسد
قضاء مجاز فانما يرد لو كان اداء حقيقة ومن جعل الاداء والقضاء في غير الواجب بدل
الواجب بالعبادة فعلى هذا القول ان العبادة ان وقعت في وقتها فاداء والا فقضاء
ومن جعلهما في غير العبادة الشاملة لها بما على من الواجب والمندوب فيشتمل اداء الثمن لكن
لا قضاء فيه وليعلم انه ينبغي على هذا القضاء ان يجعلوا اعادة السنة في وقتها اعادة سنة
ولم اجد الرواية الصريحة فيه في الفقه لنقيضه كما يظهر لك مما ذكرنا عنقريب وليعلم ايضا ان الحنفية
يجعلون اداء عين المغصوب اداء ورد قيمته قضاء وهذا التوقف لمن لم يسلم ولو يقولون ان
تسليم عين ما طلب منه شرعا اداء وتسليم مثله قضاء والاظهر ما في الكتاب فان رد القيمة بدل

والاداء ان كان سمي قضاء فانه لا تفرقة بين جعل التيمم والمسح على الجبيرة والخف ونحوها اخلافا دون قضاء
وبين جعل رد القيمة قضاء دون اداء البدل قال الشيخ ابن همام في التحرير ان توقف القضاء على نص جعل
منه انما يصح لو كان القضاء بامر اخر كما هو مذهب بعض مشايخنا وهذا العبد ليس يحصل كما لا يظهر
من بحث ان القضاء بالسبب الجديد وقد اكثرنا المذاكرة في الشرح مسئلة تاخير الفعل
الواجب مع ظن الموت في جزء من اجزاء الوقت معصية اتفاقا وفي بعض كتب الحنفية اطلق
القول في عدم العصيان ولعلهم ارادوا بالاطلاق المقيد بعدم ظن الموت في الحاشية اقول
فيه دليل على ان الاخر الذي تعين للسببية وتضيق به الموسع اعم من ان يكون بحسب الواقع او باعتبار
المكلف بحسب الظن فالموت يجعل البعض كلا وعلى هذا اتجه قول من قال بالعصيان في تاخير من
ظن السلامة ومات فجاءة بدليل تحقق الوجوب ولا اتجه رده على ما قيل بان الواجب يلزم تاركه
في جميع وقته باختياره وههنا تركه في البعض بالاختيار وفي البعض بالموت فلا يكون الموت الطبيعي
سببا للعصيان فلا تقض على تقديره كما على التقدير عدم الاتفاق والاوجه ان يقال جاعل البعض كلا انما
هو ظن الموت لا نفسه على ان ارتفاع الوجوب قد يكون لوجود المانع كالسفر والمرض والحيض الى اخره ذلك
فتامل انتهت ونقول المعتصم بحبل المتين لا تم ان فيه دليلا على ذلك فانه يجوز ان يكون المعصية
لايثاره ترك الواجب الاختيار كما هو من قبيل ان عدم ارادة الترك من احكام الايمان فهذا
مثل ما قال ابو يوسف في الحج وعدم اتجاه الرد الاول بان الوقت قد تضيق فقد اثم التارك فانه
ترك الواجب حين وجب الاداء خلافا التفصيل المذكور والجواب ان ترك الموقت انما يوثم لو كان بالاختيار
في تمام الوقت فظهر انها ضعف الرد الثاني فان دعوى ان الموت ليس يصلح سببا للاثم بلا اثبات
بل نقول ان الموت ليس سببا للاثم بل السبب هو الترك عند توجه الطلب فان الوقت قد
تضيق وجاء الاوجه لان الوقت انما تضيق بالظن الموت لا بالموت نفسه فان لم يمت وفعله

وفعله في وقته فالجمهور على انه اداء لصدق حده عليه فان حده الفعل في الوقت مع قيد وجود علم
ان الاخير الذي اقتضى ظن الموت تضييقه موقوف فان فعل فيها والا فان مات فمات
آثما وان استمرت السببية عليه والا فانتقلت السببية فكانه توجه الطلب موسعا بشرط ان لا تفوته
الواجب فبقي الارجي انه بعد ظن الموت فاخر ثم ظن التوسعة فاخر فمات فجأة قبل ان يأثم
ام لا والظاهر ان التضيق دائر على بقاء الظن الى الموت والا فالحكم عائد الى الاصل والاظهر
ما قلنا ان الوقت لم يتضيق وانما اثم لايثاره اشتغال الذمة باقيا على التوسع بخلاف
الموت فجأة ولكن ينبغي ان يرتفع الاثم بعد ما ادى كما في مسئلة الحج عند ابي يوسف رحمه
وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان المؤدي بعد ظن الموت قضاء لان وقته شرعا بحسب ظنه قبله
ولم يؤد فيه بل ادى فيما بعد فقد ادى في غير وقته وهو المعنى من القضاء ورد عليه اعتقاد
انقضاء الوقت قبل دخوله فاذا بان الخطاء وفعل في الوقت فهو اداء اتفاقا وحاصله
المعارضة بالقياس على ظن ان الوقت قد انقضى فان وقته شرعا بحسب ظنه قبله فاذا بان
ان ظنه قد اخطاء فادى فهو اداء بالاتفاق فكذا ههنا والاظهر ان الحق انه نقض اجمالي
فان دليله لو صح لزم ان لا يكون صلوة هذا الظان اداء والتالي باطل بالاتفاق والوجه الا
بعض المنع على المقدمة القائلة ان وقته شرعا بحسب ظنه قبله فان قبلية الوقت انما هو بحسب
الظن دون الشرع بقطع النظر عن الظن فكيف ولو كان لكان صلوة من ظن
الوقت منقضيا قضاء وهو ليس كذلك اقول الفرق بين ما نحن فيه من ظن الموت وبين الذي
ظن انقضاء الوقت بين فان في الاول اعتقاد عدم الوقت مطلقا فان ظن الموت
قد ضيق الوقت فبعده ليس بوقت الصلوة فهو محدود من الاول الى الموت المظنون بل
وفي الثاني اعتقاد عدم الاداء فانه ظن ان الوقت الذي انقضى وقت لكنه انقضى فليس

وقت الاداء اوتقول ان في الاول ان الظن قد جعل الكل بعضا ففيه اعتقاد ان الوقت
مفقود بعد وفي الثاني اعتقاد ان هذا الوقت وقت القضاء لكن الوقت بعض للاداء فالاول
لاول متضيق من كل وجه وبعد التضيق يكون قضاء البتة بخلاف الثاني فانه وقت
من وجه دون وجه فلا يكون قضاء فتامل فان التوفيق المذكورة غير نافع فان حاصل
قول القاضي ان الظن قد اعتبره الشارع حتى جعل العصيان بالتاخير فالوقت قبله
شرعا والاثم البعض بالتاخير كما قدمنا وردبان ظان القضاء الوقت لا يجب عليه
الصلوة فان علم وجود الوقت شرط الصلوة واذا لم يجب عليه فالوقت في حقه قبله
فيلزم ان يكون الاداء فيه قضاء مع انه اداء بالاتفاق وهذا الايدفع بالتوفيق المذكورة
فالاوجه ان تقول ان الظن انما جعل البعض كلا اذا لم يكن خطاء واذا ظهر الخطاء فالحكم
عائد الى الاصل وتقول ان الاثم انما هو لايثاره ترك الواجب بالاختيار مع انه يمكن التحرز عنه
وفي المسئلة الثانية ان الوقت انما هو الوقت الحالي واما المنقضي فلم يوقت البتة
لكن لم يجب الاداء لفقد شرطه كالنوم والغفلة فان الوقت وقت في حقه لكن لم يجب الاداء
المانع ويعد ههنا موضع نظر فان الزكوة في اول الحول غير واجب ولو ظن الموت في الخلال فلم
يود فلا يعصي ايضا ولا شبهة ان مثل الصلوة في الاوقات الاول مثل الزكوة في
اوائل الحول فينبغي ان لا يعصي اذا ظن الموت فاخر ولا بد من القول بتضيق الوقت لظن
الموت الا ان لم يظهر الخطاء واما بعد الظهور فالوقت كما كان ويمكن ان تقول ان الخطاب
لم يتجه في اول الحول بخلاف اوائل الاوقات فان الوجوب موسع وهو ظاهر
ولكن لا يلائم وما اشتهر ان الاوقات الاول وجوب بلا وجوب اداء وانما هو في الاخر
فمثله مثل الزكوة في اول الحول فافهم ومن اخر من ظن السلامة ومات فجأة فالتحقيق

فالتحقيق انه لا يقتضى اذن التاخير جائز ولا ما ثم بالجائز بخلاف المسئلة الاولى فان التاخير ليس بجوز
مع ظن الموت فان التاخير معصية والقول بان شرط الجواز اى جواز التاخير سلامة
العاقبة لا العلم بها اى ليس شرط الجواز العلم بسلامة العاقبة حتى يودى الى تكليف المحال فان
سلامة العاقبة غير معلومة لاحد الا لهم لبعض المتجردين عن جلابيب الابدان فلو اشترط جواز التاخير
بالعلم لاشترط بالمحال العادى فح ينبغى ان لا يصح التاخير فان كل احد لا يعلمها بحسب العادة
يقتضى التخيير بين ممكن وممتنع وهو رفع حقيقة التوسع فتدبر وحاصل هذا الكلام ان قول التحقيق
ان التاخير جائز مطلقا ممنوع بل التاخير الجائز انما هو اذا علم المبتلى به انه لا يموت في هذا الوقت
فح نسعه ان يوخر فيودى في آخر الوقت فان صدق علمه فلا معصية والا فالمعصية فان الحكم
يدار على الدليل فان اخطاء في الدليل فيعود الى الاصل ويرد عليه بانه ح يلزم التكليف بالمحال
فان العلم المطابق غير ممكن في العادة فلو اشترط فذلك لزم التكليف بالمحال العادى
وان اشترط الظن فح يجب ان لا ياثم كما هو المذهب لانه لا يقصد فيه الاذن الشرعى وفيه بحث فان
الجواز ليس من باب التكليف فلو كان الجواز منوطا بالمحال العادى فلا ضير بخلاف ما لو كان المشروط
واجبا فانه ح يجب الامتثال وذلك لا يمكن الا ان يوجد الشرط وهو ح فالامتثال محال فلا اشتباه
في امتناع ايجابه بما يمتنع الامتثال به وفيه نظر والجواب ان الجواز اقل الاباحة ولا شبهة
في بطلان اباحة الممتنع وقوعه فيعود الى ان الشرط هو السلامة نفسها لا العلم بها وحاصله ان
التاخير انما يجوز اذا سلم من الموت فح لا معصية واما اذا كان مات فلا اثم وهذا كما في الواجب
العمرى فان التاخير انما يجوز اذا سلم فيه جائز بشرط ان لا تفوته في العمر فكذا ههنا م ان التاخير
جائز بشرط ان لا يفوته في الوقت المحدود فاذا ظن السلامة وبان ان الظن خطاء
فقد اخر مع الفوات وهو غير جائز فيعصى ويرد عليه في الكتاب بما حاصله ان جواز التاخير بالة التخيير بين

الاتيان به وعدمه وهذا التخيير تخيير بين ممكن وممتنع فانه ان لم يمت فالاتيان ممكن وان
مات فالاتيان ممتنع وهذا لان المشروط ممتنع وجوده عند ارتفاع وجود شرطه والتخيير بين
الممكن والممتنع يرفع حقيقة التوسع فتدبر ولا يخفى ما فيه فانه منقوض بالواجب العمري
والقضاء هو منقوض بالتخيير بين الصوم والاطعام فان المغني ان تحقق فالاطعام ممكن وان
لم يوجد فهو ممتنع فتامل والحل ان الواجب الموسع حاصله ان المكلف به قد اشتغلت ذمته
بان ياتي به في هذا الوقت المحدود بان ياتي في اي جزء شاء ولا يخل به بالكلية فان اخل به
بحيث استغرقه في الوقت فلا بأس ولا شبهة في انه لن يتخلص بين الممكن والممتنع وهذا
هو المعنى لشرط سلامة العاقبة فافهم والى البعض ما ذكر اشار بقوله فرق ابن الحاجب
بين ما وقته العمر كالحج فيعصي ببين اخره فلا يعصي الشديد ولم يورد وجه الفرق بل انما ادعاه
فقال من اخر مع ظن السلامة الى اخره بخلاف ما وقته العمر ولم يبين الشبه الفاصل ولذلك حكم
المصنف بانه التحكم السديد فانه لا دليل عليه بل الدليل على خلافه لان الواجب مشترك فان
الواجب الموقت واجب مشغولة الذمة كما ان العمري كذلك فان كان المقتضي الى المعصية الوجوب
فهو مشترك فينبغي ان يعصي في الموقت ايضا وان كان غيره فلا بد من البيان بل نقول ان المعصية
انما هي بترك المطلوب وهو متحقق في كلتا الصورتين فان استدل بان الموت فجأة ليس بصنع منه
بل هو مفوت للواجب ولم يدركه القاضي حتى تفويته من قبل ان يصادفه الموت فغير صحيح كيف وعذر
الفجاءة عام للصورتين وفيه ما فيه فان ههنا فرقا اخر لم يرد عليه شيء وحاصله ان الواجب العمري
واجب البتة وكل واجب موجب للمعصية اذا ترك واذا عرفت فنقول لو كان جائز التاخير مطلقا
من غير ان يقيد بشرط عدم الفوت لم يعص اصلا فانه لو كان التاخير في كل وقت فلو فات في اثنائه
فلا معصية لانه اتى بالجائز ولا اتى به ليس بعاص فلم يتحقق الوجوب هذا خلف بخلاف الموقت المحدود فان له دفعا

ادوقا بتضيق عنده ويأثم بتركه وقيل ان الذي مات قبل وقت التضيق لو لم
يعص لم يتحقق الوجوب اصلا فلابد من القول بالمعصية بعد فوجه بانه ليس بتركه
في جميع وقته بخلاف باقي العمر فان الموت مفاجأة مفوت للواجب بالكلية و
اعترض على المصنف في الحاشية بانه منقوض بمن ظن الموت في وسط الوقت الموسع
واخر فانه يعصي اتفاقا مع انه ما تركه في جميع وقته المقدر له شرعا والظن كما يجعل البعض
كلا يجعل الكل بعضا والفرق تحكم فالاصوب ما في شرح المنهاج التزام جواز انفصال نفس الوجوب
عن وجوب الاداء فتامل انتهت ونقول المصنف يحتمل المعنى ان الموت قبل وقت التضيق
بحيث يسع الصلوة عاص البتة سواء كان اخر مع ظن الموت او ظن السلامة كما ذكر الشيخ
الهداد حافظ اسرار العباد في شرح البزدوي وليس لو لم التاخير فان اراد القائل بقبل التضيق
هذا القبل فنقول انه لا يجوز له التاخير سواء ظن الموت او السلامة او لم يظن لشيء فان مات
مؤخرا بعض البتة فيتحقق الوجوب والمعصية فكلامه صحيح ولا ضير اصلا وان اراد اخره كالوسط
من الوقت فالملازمة ممنوعة لان عدم المعصية في صورة معينة لا يفضي الى عدم الوجوب فان عدم
الوجوب انما هو بالترك بالمرة ولم يلزم الا اذا انقضى الوقت وقد ترك او ظن المفوت
فاخر فلا يفيد ان يكون حاصل التوجيه بانه ليس بترك سواء ولا يرد النقض بظان الموت
في الوسط فان المعصية لحرمة على تركه هو من احكام الايمان ولو التزاما فتدبر جدا وما في شرح المنهاج
نحو ان الاداء يجعل البعض كلا ما ليظن والا فهو منقوض بما اذا ظن الموت في الوسط فانه فيه نفس
الوجوب فينبغي ان لا يعصي بالتاخير لانه ما فقد عن اداء الواجب الاداء فافهم وقد عرف فيما
قبل ما يتعلق به والاشبه ان مدار المعصية وعدمها الكفان على وجود الاذن بالتاخير مع الايجاب
فالتوفقة بين التوسع والعمري صعبة فان الوجوب فيهما بلا ريبة وكذا الاذن بالتاخير واشتراط العدم

الفوات بالكلية ممكن فيهما في العمر اي ظن الموت في وقت فات خير موصي كما في التوسع فيتحقق
الوجوب وان مات فجاءة مع ظن السلامة لا يعصي في الموسع فليكن العمري كذلك ولا ترفع
الوجوب فانه يتحقق المعصية بالترك مع ظن الموت وان كان المدار على التصريح
الشارع بعدم المعصية بالموت فجاءة بدليل من ادلة الشرع كالدلالة والقياس فالتوفيه
واضحة بان العمري وجوبه يقتضي ان لا يترك فيعصي بالترك الذي يوافق ظن السلامة او اثمه
فان التاخير مشروط بعدم الفوت بخلاف الموسع فان الشارع اذ قد اذن بالتاخير ولم
يوقت بالتاخير قبل الموت فجاءة علم ان معصيته متعلقة بالتفويت عند التضيق وقبله او ظن
الموت ثم التاخير فوضح الفرق وذلك الدليل كان نقول ان الحج اذا كان حاضت في الوقت
لا معصية عليها بالاتفاق وفيه ليس التفات الا اهلة وفي الموت اشد فعلم منه ان
التاخير ليس بمشروط فيه لعدم الفوت فان مات فجاءة وظن السلامة او
لم يغص الثبة فانه فقد اتى بالجائز فلا قباحة فيه بخلاف ما وقت العمر فانه قد وجد
في التنبيه الحكم بالمعصية فعلم انه مشروط لعدم الفوات فافهم مسئلة اختلف في
وجوب القضاء هل هو بامر جديد وعليه الاكثر او بما يوجب الاداء وهو مختار العلامة الحنفية
واضطربت العبارة في هذه المسئلة فعبارة فخر الاسلام العلامة تجب بنص مقصود
او بالسبب الذي يوجب الاداء وقال شمس الائمة السرخسي اختلف مشايخنا في ان وجوب
القضاء بالسبب الذي وجب به الاداء ام بدليل اخر غير الامر الذي وجب به الاداء فالعراقيون
يقولون بدليل اخر غير الامر واكثر مشايخنا على ان القضاء يجب بالسبب الذي وجب به الاداء
وقال صدر الاسلام ان الوقت متى فات لا يبقى المامور به دينا في الذمة ووجب القضاء
في وقت اخر بدليل اخر وعند بعض الناس يبقى دينا في الذمة بعد خروج الوقت بحكم الامر

بحكم الامر ثم القائلون بالوجوب بالسبب الاول هو فخر الاسلام وعامة اهل الحديث
وشمس الائمة والقاضي الامام ابو زيد واتباعهم والقائلون بالجديد غير واحد من الفرق ومنهم صدر الاسلام
وصاحب الميزان والذي يظن العبد المعتصم بحبل المتين ان الذي ذهب اليه فخر الاسلام
ومن تبعه وحده ان القضاء انما يجب بنص اخر صريح كما في حق المسافر في الصوم او
النائم في حق الصلوة او غير صريح كما في التارك عمدا فانه مقيس على النائم والقياس انما هو المظهر
ولذلك لا يوجبون القضاء في العيد والجمعة ومقصودهم ان في المسئلة الفائتة من الواجب
لا يخلو عن ثلث احوال الاولى العفو بالمرة والثانية المعصية والثالثة بقاء الوجوب السابق واشتغال
الذمة بحاله فعلماء الحنفية يقولون ان في صورة ورد النص الحاكم بالقضاء فيها ان الوجوب
السابق بحاله وذلك النص كاشف للحالة الثالثة وان الحالتين الاوليين ليستا
بمتحققين واما عدم تحقق الاولى فظاهر لان الشارع الشريف لو كان منه العفو لاذن
بان ذمته التي كانت مشغولة لو فرغت لما اوجب الجابر واما انتفاء الثانية فلان المعصية
معصيتان معصية الاعتداء على الوقت المناسب للاداء وهي باقية الا ان يعفو الله
تعالى عنها والثانية الاعتداء على نفس الواجب وهو المنجبر بالقضاء والكلام في هذه المعصية مثل
معصية شرب البول وغيره من المحرمات التي لا قضاء فيها كترك صلوة الجمعة مثلا
بل هي معصية مجبورة بالكمال فمعنى قولهم ان القضاء بالسبب الاول او النص الاول ان
هذا الوجوب الذي في القضاء هو الوجوب السابق الثابت بالسبب الاول لا ان القضاء
ثابت بالنص الاول سواء ورد نص القضاء او لا وكيف يكون مقصودهم ذلك مع انهم
ينتظرون بعد ورود نص الاداء الى استعلام طريق التفريع بالافراط وغيره الى نص اخر حاكم
بالقضاء غاية الامر ان بعض العبارات قد يابى عن هذا المعنى فلنا التاويل فافهم والخصوم

ان ارادوا النفي بهذا المعنى فمحض تحكم منهم وهو الظاهر من عبارة ابي اليسر وان ارادوا غيره
وهو الظاهر من دلائلهم فالنزاع لفظي ثم هذا الاختلاف القائل بان القضاء بامر جديد
او بالامر السابق انما هو في القضاء بمثل معقول فقط كما صرح به البعض كصاحب
الكشف وشارح البديع وارتضى به الشيخ ابن همام وجمع من الآخرين فقالوا
اما القضاء بمثل غير معقول كالفدية في الصوم مثلا فبالامر الجديد بالاتفاق او هو في القضاء
مطلقا سواء كان بمثل معقول او غير معقول كما هو الظاهر فان المسألة التي حررت
لا تختص بالمعقول او غيره غايته الامر ان المثل الغير المعقول لا يقضى بالقياس فان القضاء
بغير المماثل المعقول كيف يدرك بالقياس واين المسألة منه فان حاصلها ان القضاء
سواء كان ثابتا بالنص او القياس او غيره انما هو كاشف عن بقاء الوجوب والقضاء نحو من
تفريغ الذمة المشغولة غايته الامر ان التفريغ له طريقان الاصل الاداء في الوقت وهو ظاهر
الكل والثاني تسليم المثل ان لم يسلم في الوقت وهو ما كان ظاهر النص الموجب للاداء
مجاز دليل القضاء الصريح او غيره دل على ان طريقة تفريغها تسليم المثل الذي فهذا دليل
رفع الاشتغال الثابت للذمة بالايجاب السابق والى هذا يشير عبارة العلامة وشمس الائمة
وغيرهما فانهم لم يقيدوا المسألة بالقضاء بمثل معقول فهو الاحق بالقبول لان الدليل السابق ي
اليه فافهم والدليل للاكثر ان القضاء لو كان بالامر الاول لكان مقتضيا له والتالي باطل اما
الملازمة فظاهرة ضرورة ان القضاء لما كان بالامر الاول فهو الدليل عليه وهو معنى الاقتضاء
واما البطلان التالي فوجهه قوله ان عدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بديهي وحاصله انه
لو كان الامر الاول مقتضيا لكان صم يوم الخميس الذي هو الاول مقتضيا للقضاء فيكون مقتضيا
بصوم يوم الجمعة وعدم اقتضائه بديهي اما الاول فلان الاوامر كلها متشابهة في هذا الحكم واما الثانية

واما الثانية فنبه عليه بقوله والا لكان اداء وسواء اي وان لم يكن عدم الاقتضاء المذكور فيكون
مقتضيا فرجع معناه صم يوم الخميس او الجمعة فيكون الصوم في الجمعة اداء فان الاداء هو فعل الواجب في
الوقت الاول واذ النص الاول دل على التوقيت فهو الوقت الاول والا لزم ان يكون فرق
بين الصلوة في اول الاجزاء واوسط بالاداء والقضاء فان مثل صوم يوم الجمعة مثل الصلوة في
الوسط ومثل الصوم في الخميس مثل الصلوة في الاول فلو كان صوم الجمعة قضاء على هذا التقدير
لكان تلك الصلوة ايضا كذلك والتالي باطل اتفاقا وايضا يلزم ان يكون الصومان متساويين في
الرتبة اللهم الا بنص آخر فان النص كما دل على صوم الجمعة على السواء فكأنه ايجاب صوم احد من يومين على السواء مع
ان لا يصح بانه قضاء وهو باطل بالاتفاق وهذا الدليل انما يتم لو ادعوا اي الحنفية الانتظام
لفظا اي انما يتم لو كانوا قالوا ان ثبوت وجوب القضاء الذي هو الاداء في غير الوقت
بنص الاداء بمعنى انه يدل على معنى صم يوم الخميس صم يوما او يوم الجمعة مثلا وهو اي الادعاء بعيد
منهم فانه باطل محض وهم من اهل العلم كيف يشاع لهم ادعاء مثل هذا الباطل ولعل مقصودهم
ان مطالبة شيء تتضمن مطالبة مثله عند فوته فايجاب الاول ايجاب الثاني فانه يدل على ان ذمته
مشغولة والشغل لم يسقط لدلالة النص الدال على القضاء فان القضاء لا يجب الا حيث الشغل
لازمة فمطالبة الاداء تتضمن مطالبة مثله عنده لكن ربما لا يكون مطالبة شيء متضمنا لمطالبة مثله عند
الفوت كصلوة العيد والاضحية مثلا ونحن لا ندعي ان كل مطالبة كذلك بل ان المطالبة ربما
يكون متضمنة وقد لا يكون كذلك كما فصلنا سابقا فاذا جاء النص القاضي بالقضاء علمنا ان
المطالبة باقية لكن انتقلت الى المثل ولم تكن تعلم طريق التفريغ فعلمنا بان طريقه الاتيان
بالمثل والى هذا اشار بقوله ثم معرفات القضاء بمثل معقول او غيره يجوز ان يكون غيره
اي غير النص الموجب للاداء فانه لو وجب ان يكون ذلك النص معرفا للزم القضاء في ترك

والثاني باطل بالاتفاق لما كان ذلك الغسل او قضاء وفيه اشارة الى تخصيص النزاع في القضاء بمثل معقول
ليس في مقصود لكن الكلام في اصل سبب الوجوب ما فهم بل هو سبب وجوب الاداء او غيره استدراك
على ما ساقه ذلك يتهيأ للقائل ان يقول ان الموجب للقضاء لما كان عين الاداء فلم يكن القضاء
بالنص القاضي بالاداء فان النصوص كلها موجبات اجاب بان الكلام في نفس الوجوب
الثابت بالسبب الاول بل هو باق فطلب رفعه عن الذمة بالاتيان بالمثل او هو مرتفع لكن
البين كما يراه اخرون هذا هو التحقيق في الجواب وما اجاب به في المشهور ان مقتضاه اي مقتضى
صم يوم الخميس امران الاول الصوم نفسه والثاني كونه في يوم الخميس فان المقيد متضمن للمطلق فاذا
عجز عن الثاني وهو كونه في الخميس لفواته وتعذر تداركه غير ممكن بقي الاول وهو اقتضاء الصوم مطلقا فنقول
القائل ان عدم اقتضاء صم يوم الخميس صم يوم الجمعة بديهي لم بل اقتضائه بين في غاية السقوط
اذ لا وجوب الا بالامر المقيد وهذا الايجاب قبله اي قبل المقيد فلو امر الصوم يوم الخميس لاجزى صوم
يوم الاربعاء بالاتفاق ولو كان اقتضاء الصوم لكان يجزى فان قلت ان المقيد متضمن
للمطلق بلا شبهة فنفسه ايجاب المطلق اجاب بقوله ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب
المط مطلقا سواء كان مع القيد او لا بل انما يلزم منه وجوب المط فيه اي في المقيد فقط كيف لا
مع ان من مذهبهم ان الوجوب اذا نسخ لم يبق الجواز مستمرا وعلى الابدال بدليل منفصل ونقول
المعتصم بحبله المتين انه يمكن ان يوجه الجواب المشهور بوجه بعيد بما حاصله ان المجيب ثم ممنوع
فمنع اولا على المقدمة القائلة ان صم يوم الخميس لا لتضمنه صم يوم الجمعة او اسند ثانيا بالقول المتضمنة
المط فالايجاب بالمقيد يحتمل ان يكون الوقت القضاء بالذات بحيث يكون المصلحة
المنوطة لشرعية الوجوب متعلقة به بحيث لا يحصل بدونه كايجاب صلوة الجمعة وفرض الاضحية
ويحتمل ان يكون المصلحة منوط بنفس الواجب والتعرض للوقت بوجود شرف فيه او اداء

فح اذا اخر عن اداء حق الوقت بقي الاول فالواجب بنص القضاء هو الواجب بنص الاداء
والكاشف لهذا هو ورود لفظ القضاء فانه دليل على انه استدراك لما فات وليس
يجب الاستدراك الا حيث يكون الذمة المشغولة مشغولة الان والا لكانت عبادة
مبتدأة وليس بقضاء وقد اشتهر في التحرير السديد فتدبر وفي شرح المختصر هذه المسألة القائلة
لوجوب القضاء بالسبب السابق او بالجديد مبنية على ان المقيد هو المطلق والقيد وهما متعددان
وجودا في الخارج او متحدان فيه وهو ينظر الى ان التركيب من الجنس والفصل وتمايزهما
في العقل او الخارج وتفصيل هذه المجملات انه تتعقل من ضم لوم الخمس افراد فالمامور به هل الاثنان
او شيء واحد يصدقان عليه ويعبر بلفظ مركب فمن ذهب الى التعدد ذهب الى ان
القضاء بالامر الاول ومن ذهب الى الاتحاد ذهب الى ان القضاء بالجديد ويقول
المعتصم بحبله المتين ان التعدد في الخارج عندهم من البواطل كما اشير اليه شارح المختصر في المواقف
وقد جزم السيد قدس سره الشريف في شرح المواقف وغيره بان الاتحاد هو الحق فاما له
مذهب القضاء بالامر الاول انه اي قول مرذول وتلبيس بثوب مغسول مع ان كلامهم وجهها
صحها الاحتياج الى الابتناء المذكور الذي لا يوجد اثر منه في كتبهم فكانه اصلاح من اغراض المحشي
فالاحق بالقبول ما في الكتاب وشرحاه في ترجمة المسألة والان فاعتمد عليه ولا تمل عنه
ميلا اقول فيه بحث اذ المفيد هنا ظرف زماني وهو الوقت واتحاد مقولة متى بالمظروف
وان صح كما ذهب اليه قدماء الفلاسفة وشايعه بعض افاضل المتاخرين من اتحاد العرض والعرض
بالذات في العرض متحد مع المعروض ولكن الاتحاد بالعرض لا بالذات فالمتى الذي هو عرض
متحد مع ذي المتى في مرتبة من المراتب فلا يلزم من انتفاء فرد منها اي من مقولة متى انتفائه
اي انتفاء المطلق اتفاقا الا ترى ان الموجود في امس هو الموجود الان وفرد متى قد تبدل وما تبدل زيد

وكذلك الصوم فاتحادهما مع المظروف لا يدل على ان ذلك المتحد ان انتفى انتفى فذلك الذي اتحد موكد لكن
العقد فيحتاج الى امر جديد فالابتناء على الاتحاد والتعدد لا يكفي في شيء بوجه فتامل ويقول المعتصم
بحبل المتين ان مقصود شارح المختصر ان الصوم بشرط وقوعه في الوقت المخصوص وهو الذي
هو صنف من مطلق الصوم والصنف مشتمل على المطلق وامر زائد فهما ان كانا متعددين بحيث يستقل
كل بالافادة وهذا اذا كان المطلق والمقيد متعددان في الخارج فهنا بالحقيقة امران الاول الامر بمطلق
الصوم والثاني الامر بالمقيد فانتفاء الثاني لا يدل على انتفاء الاول فبقائه بالامر الاول وان كانا متحدين
بحيث لا يستقل كل بالافادة فالافادة ههنا واحدة كما في التعريف بالجنس والفصل فانه ليس فيه
توقفان تعريف بالجنس وتعريف بالفصل وهذا اذا كانا متحدين فانه حينئذ يتوجه امر واحد فالامتثال
امتثال واحد فاذا وقع التحري الى ان حق الوقت فقد وقع عن الامتثال فلا بد من لفظ اخر ليدل على
ان الامتثال بوجه اخر حينئذ اندفع الشبهتان اللتان اشار الى احدهما بقوله **والاتحاد مقوله**
مشتد وان صح فان فيه اشارة الى ان ذلك الاتحاد في حيز الخفاء فافهم ويوضحه مختار الحنفية بنذر
اعتكاف رمضان اذا لم يعتكف حيث يجب قضائه بصوم جديد ولم يوجب العذر حاصل المناقضة ان
من نذر ان يعتكف في رمضان هذا فلم يعتكف فالمذهب انه يجب عليه الاعتكاف بصوم جديد
حتى لو اعتكف بصوم قضاء رمضان لا يصح ولا يصح ايضا الاعتكاف في رمضان اخر فلو كان القضاء
بالاصل لصح فان الاول انما افاد لزوم الاعتكاف مع الصوم وان لم يكن للاعتكاف فان النذر بان
يعتكف في رمضان يدل على ان ذلك الصوم انما هو صوم رمضان دون صوم مقصود للاعتكاف
فقد وضح ان السبب الاول انما افاد وجوب الصوم الغير المقصود فينبغي ان يجوز الاعتكاف
بذلك الصوم فيجوز في رمضان اخر اومع صيام الكفارة والقضاء وغيرهما والجواب انا لا نم
ان النذر يقتضي الصوم الغير المقصود للاعتكاف قوله فان التقييد يدل على ذلك قلنا لا نم بل الظاهر

بل الظاهر ان نذر الاعتكاف بكماله موجب له اي للصوم المقصود لانه شرط اي لان الصوم المقصود
شرط الاعتكاف فايجابه دون ايجاب الشرط غير معقول اليس هذا الا مثل ايجاب
الصلوة بدون ايجاب الوضوء او التيمم فان قلت فينبغي ان لا يجوز الا بقضاء الا بالصوم
المقصود والتالي باطل اجاب بقوله لكن ما ظهر اثره اي اثر الصوم المقصود لمانع وهو وجوب
اي وجوب الصوم قبل اي النذر وحاصله ان الاداء اشرف من القضاء البتة ولكنه
يجوز الصلوة الوقتية في الوقت المكروه والاداء لا يمكن الا في رمضان وفيه الصوم واجب
بنفسه فح ان ادى فاما ان يترك صوم رمضان وهذا ظاهر الفساد واما ان يشترط
الصوم المقصود الذي هو الشرط اي غير المقصود وهو الاحق فلما زال المانع الذي هو الوجوب
من قبيل بالقضاء رمضان فان وقت ذلك الواجب قد وسع فح لا مانع اصلا بخلاف
ما اذا كان رمضان قائما فان ذلك معيار ولا يجوز التاخير فلا بد من تفوت هذا الواجب
المقصود به ظهر اثره اي اثر الذي اوجب النذر وهو الصوم المقصود لان الاداء سببا والقضاء
سببا اخر بل السبب واحد لكن اختلفا في بعض الاحكام لخارج كالجهر والمخافة في الرواية
المشهورة فان قضاء المنفرد في الجهريات لا يصح مع الجهر ولهذا اي ولاجل انه ظهر اثره لزوال
المانع لا يقضى النذر المذكور في رمضان اخر والاظهر الاخر معرفا باللام لكان شهر رمضان علم
ولا وجب اخر لان الصوم غير مقصود للاعتكاف سوى قضاء رمضان الاول اذا لم
يصم فيه اذ اختلف في حكم الاصل وهو الاعتكاف في رمضان الاول فهو كان يجوز اداؤه
مع صوم رمضان فينبغي ان يكون القضاء ايضا كذلك فافهم هذا والقائلون بالسبب الجديد يقولون
ان السبب هو التفويت فيوجب ايجابا على حدة كما في قضاء رمضان والصلوة ويرد عليهم ان اخر
السبب ان افاد الاعتكاف لصوم مقصود او تقييده مطلق وعلى الثاني ينبغي ان يجوز في رمضان

يرد ص

اخر وعلى الاول ينبغي ان لا يجوز مع الصوم المقتضى وجوابه يظهر من الكتاب وحاصله ان هذا الباب انما
افاد ايجاب المفوت مماثلا له وهي موجود في المقتضى ويقول المعتصم بحبل المتين ان اشتراط
الصوم المقتضى ليس يظهر بدليل شاف فانه استدل على اشتراط الصوم بما رواه الدار قطني
بما روي عن ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها قال رسول الله صلعم لا اعتكاف الا بالصوم
رواه الدارقطني والبيهقي ومثله هذا احاديث اخر والتفصيل في فتح القدير وهذا الدليل على اشتراط
الصوم المقصود ولو دل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وقوله صلعم لا صلوة الا بطهور على اشتراط
الطهارة للصلوة والتالية اللاحقة لان شرف الوقت والاداء لا يمكن تداركه وهو الذي جرى
الى الاكتفاء الصوم المقصود وهو مقصود في الصوم المقتضى واتحاد حكم الاصل والخلف انما هو فيما اذا
كان المقتضى في الاصل موجودا في الفرع واما اذا لم يكن فلا يلزم الاتحاد فلم يصح الا الاستشهاد ويدل
ما قيل في الهداية ان الصلوة الفائتة لا يقضي الامام في حالة الانفراد لان استحباب الجهر لتحقيق
او الجماعة وهما مفقودان مسئلة مقدمة الواجب المطلق واجبة مطلقا مقدمة الشيء ما لا يكون
الشيء موجودا الا به سواء كان هذه المصاحبة عادة او ... والواجب المطلق الواجب الذي
لا يكون وجوبه متعلقا بتلك المقدمة بل يكون وجوبه متحققا بالفعل سواء تحققت المقدمة او لم يتحقق
وحاصل المسئلة ان الذي يتوقف عليه اداء الواجب فقط واجب وينبغي ان يعلم ان المراد
بالمقدمة المقدمة التي هي فعل اختياري فيخرج الحيوة والقدرة مثلا وبقيد الاطلاق خرج تحصيل
المال فان وجوب الزكوة متعلق به فلا يكون واجبا وقوله اي سببا تفسير لمطلقا اي تلك
المقدمة واجبة سواء كان المقدمة سببا او شرطا شرعا كالوضوء للصلوة الواجب فان
وجوبها اخر متعلق بوجود الوضوء او عقلا كترك الضد كترك النوم فان اقامة الصلوة متعلق

متعلقه به او عادة كغسل جزء من الراس بغسل الوجه فانه في العادة لا يتحقق غسل الوجه الا
مع غسل جزء من الراس وان كان يمكن عند العقل ان يغسل الوجه بدون ذلك الغسل وقيل
مقدمة الواجب واجبة في السبب فقط اي ان السبب الذي هو المقدمة واجب ولكن غيره
واجبا وقال العلامة الشيرازي وهذا مذهب الواقفية وقيل بوجوب المقدمة في الشرط الشرعي
فقط وهو مختار صاحب البديع منا والمختصر من غيرنا وقيل بالوجوب مطلقا سواء كان المقدمة
شرطا شرعيا او عقليا او سببا او غيره والخلاف في ان ايجاب الواجب هل هو ايجاب
بالمقدمة ام لا واما الايجاب بدليل منفصل فلا نزاع فيه اصلا لنا انه لو لم يكن المقدمة واجبة
لكان التكليف بالواجب تكليفا بدون تكليف المقدمة والتالي باطل والملازمة غنية
عن البيان واما الثاني وجه ان التكليف به اي الواجب بدون التكليف بالمقدمة
يؤدي الى التكليف بالمحال وهو باطل كما سيجيء فكذا المقدم فكذا المقدم الاول وهو المطلوب وقوله
الا ترى تحصيل اسباب الواجب واجب واسباب الحرام حرام يمكن ان يكون
دليلا آخر على وجوب المقدمة ويمكن ان يكون تاييدا لقوله يؤدي الى المحال وحاصله ان
التكليف بدون المقدمة تكليف بالمحال ولذلك وجب تحصيل اسباب الواجب
وحرم تحصيل اسباب الحرام كبيع الخمر مثلا بالاجماع في الحاشية اي الاجماع على
الوجوب وحاصله ان ذلك مجمع عليه وفيه اشارة الى دفع ما يتراءى وروده
ان ذلك بدليل منفصل وهو الاجماع ولكن الكلام فيه اعترض بان بطلان التالي
ممنوع فان المحال انما هو التكليف بالمشروط المقارن لعدم شرطه واما التكليف بالمشروط
بدون التكليف بالشرط فلا امتناع فيه بل جميع التكاليف كذلك فان كل تكليف بشيء
انما هو تكليف به وليس امر بشيء آخر والجواب ان التكليف بالمشروط مطلق

اخر وعلى الاول ينبغي ان لا يجوز مع الصوم المقضي وجوابه يظهر من الكتاب وحاصله ان هذا السبب انما
افاد ايجاب المفوت مماثلا له وهي موجودة في المقضي ونقول المصنف بحسب المتين ان الاشتراط
الصوم المقضي ليس بظاهر بدليل شاف فانه استدل على اشتراط الصوم رواه الدار قطني
بما روي عن ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها قال رسول الله صلعم لا اعتكاف الا بالصوم
رواه الدار قطني والبيهقي ومثله هذا احاديث اخر والتفصيل في فتح القدير وهذا الدليل على اشتراط
الصوم المقصود ولو دل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وقوله صلعم لا صلوة الا بطهور على اشتراط
الطهارة للصلوة والتابع الطهارة الا ان شرف الوقت والاداء لا يمكن تداركه وهو الذي جوز
الى الاكتفاء بالصوم المقصود وهو مقصود في الصوم المقضي واتحاد حكم الاصل والخلف انما هو فيما اذا
كان المقتضي في الاصل موجودا في الفرع واما اذا لم يكن فلا تم الاتحاد فلم يصح الاستشهاد ومثل
ما قيل في الهداية ان الصلوة الفائتة لا يقضي الامي في حالة الانفراد لان استحباب الجهر للتوقيت
او الجماعة وهما مفقودان [illegible] مقدمة الواجب المطلق واجبة مطلقا مقدمة الشيء ما لا يمكن
الشيء موجودا الا به سواء كان هذه المصاحبة عادة او لا والواجب المطلق الواجب الذي
لا يكون وجوبه متعلقا بتلك المقدمة بل يكون وجوبه متحققا بالفعل سواء تحققت المقدمة او لم يتحقق
وحاصل المسئلة ان الذي يتوقف عليه اداء الواجب فقط واجب وينبغي ان يعلم ان المراد
بالمقدمة المقدمة التي هي فعل اختياري فيخرج الحيوة والقدرة مثلا وبقيد الاطلاق خرج تحصيل
المال فان وجوب الزكوة متعلق به فلا يكون واجبا وقوله اي سببا تفسير لمطلقا اي تلك
المقدمة واجبة سواء كان المقدمة سببا او شرطا شرعا كالوضوء للصلوة الواجب فان
وجوبها غير متعلق بوجود الوضوء او عقلا كترك الضد كترك النوم فان اقامة الصلوة متعلقة

متعلقة به او عادة كغسل جزء من الراس بغسل الوجه فانه في العادة لا يتحقق غسل الوجه الا
مع غسل جزء من الراس وان كان يمكن عند العقل ان يغسل الوجه بدون ذلك الغسل وقيل
مقدمة الواجب واجبة في السبب فقط اي ان السبب الذي هو المقدمة واجب دون غيره
واجبا وقال العلامة الشيرازي وهذا مذهب الواقفية وقيل بوجوب المقدمة في الشرط الشرعي
فقط وهو مختار صاحب البدائع منا والمختصر من غيرنا وقيل لا وجوب مطلقا سواء كان المقدمة
شرطا شرعيا او عقليا او سببا او غيره والخلاف في ان ايجاب الواجب هل هو ايجاب
بالمقدمة ام لا واما الايجاب بدليل منفصل فلا نزاع فيه اصلا لنا انه لو لم يكن المقدمة واجبة
لكان التكليف بالواجب تكليفا بدون تكليف المقدمة والتالي باطل والملازمة غنية
عن البيان والثاني وجه ان التكليف به اي الواجب بدون التكليف بالمقدمة
يؤدي الى التكليف بالمحال وهو باطل لما سيجي فكذا المقدم فكذا المقدم الاول وهو المطلوب وقوله
الا ترى تحصيل اسباب الواجب واجب واسباب الحرام حرام يمكن ان يكون
دليلا اخر على وجوب المقدمة ويمكن ان يكون تاييدا لقوله يؤدي الى المحال وحاصله ان
التكليف بدون المقدمة تكليف بالمحال ولذلك وجب تحصيل اسباب الواجب
وحرم تحصيل اسباب الحرام كبيع الخمر مثلا بالاجماع في الحاشية اي الاجماع على
الوجوب وحاصله ان ذلك مجمع عليه وفيه اشارة الى دفع ما يتراءى وروده
ان ذلك بدليل منفصل وهو الاجماع ولكن الكلام فيه اعترض بان بطلان التالي
ممنوع فان المحال انما هو التكليف بالمشروط المقارن لعدم شرطه واما التكليف بالمشروط
بدون التكليف بالشرط فلا امتناع فيه بل جميع التكاليف كذلك فان كل تكليف بشيء
انما هو تكليف به وليس فيه امر بشيء آخر والجواب ان التكليف بالمشروط مطلق

او مقيد كصلوا مثلا فانه الكفار فى المقصر منه الامر بالصلوة الاطلاق فهو امر بايقاع الصلوة
مع الطهارة وبدونها وكذا هو تكليف بها مع غسل الرأس وبدونه وهو صحيح والكفار
امر بايقاعها مع الطهارة فهو ايل الى وجوب المقدمة نفيه المطلوب وما قيل يجوز ان
يكون وجوبها اى وجوب المقدمة لغيره اى ان من جنب الواجب الذى المقدمة مقدمة له كالايمان
فانه واجب لنفسه ويلائم دلائل وجوب الواجبات كالصلوة والزكوة ونحوها فيه لانا نمنع ان التكليف
بالواجب تكليف بدون التكليف بالمقدمة ان اريد التكليف بالواجب بدون التكليف بالمقدمة
تكليفا مطلقا وان اريد التكليف بها بذلك التكليف فلا نم انه تكليف بالمحال وعلى هذه المنافاة
يمنع القائل ان وجوب تحصيل الواجب مجمع عليه فانه ان سلم الوجوب فلا نم لوجوب الواجب
ذلك قيل كيف يصح ينعقد عليه الاجماع فان بعضهم قد انكروا الوجوب اصلا قلت ان الكلام
بالنظر اليه وحاصل ان الكلام فى وجوبها وجوب الواجب فايجاب شئ ان لم يكن مستتبعا لوجوب
مقدمته فهذا الايجاب بما هو هذا الايجاب تكليف بالمحال البتة كيف ومن هو لا يستلزم ان يكون امر
اقيموا الصلوة امرا بالصلوة مع الطهارة وبدونها غاية الامر ثم يشرح بايجاب المقدمة الذى هو
بعض ذلك الوجوب وهذا الحاصل فافهم فان قلت لا نزاع الا صريحا كان احد ازعم ان النزاع فى
ايجاب المقدمة ملزوم التصريح الامر به فان الوجوب بالامر ونحوه كما يدل عليه دلائل النافين فاشار
الى رد هذا المزعوم اه قلت لا نزاع فى ذلك اى لا فى الامر صريحا بل المراد اى وجوب الواجب
يستتبع اى يستتبع وجوب المقدمة وهو معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب الشرط ولهذا الالزام الا
معصية واحدة بالنظر الى الواجب الاصل لا المعاصى بالنظر الى الاسباب والشرائط وفيه اشارة
الى ما يترائى وروده من انه يلزم فيه معاص متعددة بترك واجب واحد ووجهه ان التعدد انما بالنظر
الى ايجابات متعددة ولحن لم نسلمه واما بالنظر الى وجوب الواجب لنفسه والاسباب من حيث انها اسباب

اسباب لا وجوبات مستقلة فقد يؤدي الى اتحاد المعصية والامتثال ولذلك يستحق تارك الوضوء
مثلا معصية واحدة قالوا اي النافون لو وجب في الظ لو وجبت لزم تعقل الموجب له واللازم
بط فانا نعقل ايجاب الواجب وقد نعقل الموجب للمقدمة قلنا ثم اي الملازمة ممنوعة وانما يلزم تعقل
الموجب له لو كان صريحا وههنا اذ لم يتعلق الايجاب صريحا فلا يلزم تعقله ومن ههنا لم يلزم تعلق
الخطاب بنفسه ولا وجوب النية وحاصله ان ايجاب المقدمة اذ هو امر استتباعي فلا يلزم
تعلق الخطاب بنفسه بل تعلق الخطاب بايجاب الواجب كاف وايضا لم يجب النية فان
النية انما يجب في الذي وقع الامر فيه صريحا فان قلت ان بعض الامور الصريحة لا يجب فيها النية ايضا
كالوضوء والغسل قلنا لعل الكلام التزامي وايضا انه لم يدع ان كل امر صريح فيه النية بل حاصله
ان الامر الصريح فيه النية وان لم يكن في كل فرد منه بخلاف الواجب التبعي فالمقدمة لما كانت
واجبة وجوبا تبعيا لم يلزم النية اصلا بخلاف ما لو كان واجبا استقلاليا لكان يمكن ان يجب فيه النية
فافهم وفيه اشارة الى اندفاع ما قد استدل به على اصل المدعى انه لو كانت المقدمة واجبة لوجبت
النية وتعلق الخطاب وهما منتفيان ويرد عليه ايضا منع الملازمة فان الوضوء ليس يجب فيه
النية والجواب عنه ان المقدمة ربما يكون عبادة فينبغي ان يجب النية بالنظر الى الايجاب فلا يجب
ذلك فيندفع اصل الدليل ح فانه لا فرق بين الايجاب الاصلي والتبعي اندفع الدليل ولنعلم ان
الظ ان النزاع لفظي فان الجمهور عنوا بوجوبها الوجوب الاصلي والمخالفون زعموا نفي وجوب المقدمة
استقلالا فرجعت المذاهب الى الوجوب مطلقا ووجوب السبب فقط بتعلق الخطاب صريحا
فان السببية بالشرع ووجوب الشرط الشرعي فانه قد تعلق الخطاب به ونفي الوجوب راسا
لعدم تعلق هذا الخطاب المستقل في الخطاب بالواجب وبعد فالفرق بين السبب والشرط
الشرعي تحكم بحت وان كان المتنازع فيه وجوب مقدمة الواجب مطلقا فالحق مع الجمهور وما كان

وجوبها وجوب متعلق الخطاب مقصود اتفاقي مع الشافعي الا ان الاستثناء الشرط الشرعي
كما وقع عن البعض ليس لظهور وجهه وكذا استثناء السبب فانه ان كان سبب الاستثناء
ان الشرط الشرعي انما يعلم من الشرع فقد علق بالخطاب كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا فالسبب الصالح كذلك والا فلا فرق وقال المصنف في الحاشية استثناء ان
الشرط الشرعي بحكم فان العقل اقوى وكأنه مندرج في نفس الخطاب المتعلق بالواجب انتهى و
وجه الفرق ان الشرط ما جعل الشارع شرطا بالخطاب فهو متعلق الخطاب فالخطاب بالواجب ان
الكان مطلقا فهو مقيد فافهم فرع على المسئلة القائلة لوجوب المقدمة او اشتبهت المنكوحة
بالاجنبية كما اذا تزوج امرأة فارادها بالتوكيل فدخلت في بيت للبيتوتة ومعها اجنبية والوكيل
قد مات حرمت المنكوحة لان الكف عن الحرام واجب وهو وطي الاجنبية وهو اي
الكف عن ذلك الحرام بالكف عنهما اي عن المنكوحة والاجنبية فهو مقدمة الواجب فهو
واجب ولو قال احديكما طالق حرمتا لان الاجتناب عن الحرام يقينا فيه وقال العبد الضعيف
رحمه الله تعالى هذا انما يتم لو طلق احديهما من قبل على التعيين فنسي بعد انقضت العدة او طلق بائنا
او كانت غير ممسوسة ثم اخبر بذلك فانه ح نظير اشتباه المنكوحة بالاجنبية واما اذا كان
منسيا للطلاق فالمذكور في كتبنا ان المرجع في البيان الى الزوج وهو قد يكون بالبيان اللفظي وقد
يكون بالبيان العقلي وكذلك يجوز ان لمس احديهما شاء ولكن لا على سبيل الجمع فكلما بدأ باحديهما
حرمت الاخرى ثم ان الشافعية اوردوا هذا الفرع وفي التحرير تفريع تحريم الكل في هذه الصورة
مناقض للمسئلة انه يجوز تحريم احد اشياء كما يجاب فلا فعلها الا واحدا وقال المصنف في الحاشية اقول
المبهم فيما نحن فيه انما هو قبل البيان لا بعده لامتناع التناول فالحكم بالتعيين يتوقف على البيان فكأنه
كالاشتباه تدبر انتهت وحاصله ان الجواز لا ينافي الامتناع في صورة فالجواز يتحقق في مادة

فانه ان يصح التناول فيها وههنا اذ لم يصح التناول فلابد من زوال الحرمة على المعين واذ هي غير
معلومة فلابد من الكف عنهما فافهم ولبعد منه وهذه فان من صور تحريم احد اشياء اباحة اي منها
لا بجمع واذا اختار واحدا فله الامتناع عن الآخر اقول فالغاية داخلة في المغيا ليعلم وجود المغيا وقال
العبد الضعيف رحمه الله تعالى الخاتم لو كان العلم لوجود المغيا موقوفا على العلم لوجود الغاية فهو ممنوع و
كانه اراد ان الغاية التي هي من مقدمات المغيا داخلة في حكم المغيا كالليل في الصوم فان الامساك
اليه واجب وهو لا يتيسر في العادة الا بالامساك في شطر من الليل وكذا الكعبان الى غسل
شطر من الراس من قبيل الامساك في شطر من الليل لو حجب بعيد والاشبه ان يقال ان المغيا
بما هو المغيا لان الغاية قد يدخل فيكون الحكم مثبتا ولا لها فالمغيا الكل وقد لا فيكون ما سواها فيجب ان
يدخل للعلم بمحل الحكم فافهم مسئلة وجوب الشيء يقتضي حرمة ضده وقيل في البزدوي واصول شمس الائمة
السرخسي فهو مذهب القاضي ابي زيد وصدر الاسلام واتباعهم وجوب الشيء يقتضي كراهة ضده وقيل
وجوب الشيء نفس النهي عن ضده اي الامر نفس النهي وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني ومن تابعه اولا
وقال ثانيا انه يتضمنه عقلا وقيل انه رجع وقيل تفصيل فمنهم من عمم في امر الوجوب والندب
فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص بامر الوجوب وليس له وجه وجيه وقيل ليس نهيا عقلا ١٢
ولا متضمنا وعليه المعتزلة الشافعية كامام الحرمين وحجة الاسلام ثم الخلاف في النهي كذلك فعند الجمهور
ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب اضداده الا ان الامر نهي عن جميع الاضداد بخلاف النهي فانه امر باحد
اضداده وجه الفرق ان وجوب الشيء يستلزم حرمة كل ما يفوته بخلاف حرمة الشيء فانه يكفي لوجوب
احدها فافهم وقيل لا تقتضي وقيل انه في النهي اصلا لنا اولا ان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل
واللوازم مجعولة بجعل الملزوم لا بجعل جديد ومع الالزم امكان الانفكاك وحاصل الدليل ان الامتناع
عن الضد من لوازم وجود الفعل الواجب فايجابه يلزمه ايجاب الامتناع واللوازم مجعولة بجعل الملزوم

والا فيجوز ان يكون الملزوم مجعولا فلا جعل في اللازم فيجوز الانفكاك قال العبد الضعيف رحمه الله
تعالى لا نسح الكلام عن مناقشة اما اولا فلان فيه خلط الاصطلاحين فان الوجوب الذي يلزمه
الامتناع عن الضد هو الذي من المواد الثلثة التي هي الامكان والوجوب والامتناع
والذي ههنا هو الوجوب بمعنى استحقاق التارك العذاب ولا نم انه يلزمه الامتناع فان قيل
بما قد اشرنا اليه من ان الوجود يلزمه الامتناع فالجواب بلزوم ايجاب الامتناع فلا نسح عن مصادرة
فان ايجاب الامتناع عين الحرمة للضد فيئول الى المسئلة والجواب ان الوجوب اشتغال
الذمة وان لم يصح الاتيان يكون ممنوعا عن المفوت ولا لازم التكليف بالمحال واما ثانيا فلانا
لا نم ان اللوازم مجعولة بجعل الملزوم قوله يلزم الانفكاك قلنا لا نم فان اللوازم لو كانت
مجعولة بالملزوم لا يلزم محذور واما ثانيا لو كانت مجعولة بجعل جاعل الملزوم جعلا جديدا لا يلزم المحذور
ايضا الا ترى المعلولين ان علاقة اللزوم دائرة بين علية احدهما للاخر ومعلوليتهما لثالث بعلية
مستانفة فالاظهر ان نقول ان حرمة الضد من المقدمات فيجب بذلك الوجوب والمسئلة التي في النهي
فيقال ان الاشتغال بالضد من لوازم التحريم واللوازم مجعولة بجعل الملزومات وفيه شيء
لان حاصل التحريم هو وجوب الكف وليس من لوازمه الاشتغال بالضد فانه قد يحصل بالانعدام
فقط وقال العبد الضعيف رحمه الله تعالى ان المراد بالوجوب والحرمة ههنا اعم من ان يكونا بالذات
او بالعرض وان المراد بالضد هو المفوت ولا شبهة في ان حرمة الاكل في شهر رمضان مثلا يلزمها
الامتناع عن المفوت البتة سواء كان ذلك هو الكف او غيره وهو منشؤ عما ذكروه في هذا
المقام فالخطاب واحد بالذات والتفاوت بالاصالة والتبعية كما في ايجاب المقدمة ومن
ههنا قيل يقتضي كراهة ضده فان خطاب الضمني انزل من خطاب الصريح لكن يلزم اطلاق المكروه
على الممتنع قال فخر الاسلام وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده وهذا اصح عندنا ثم قال في النهي وقال الجصاص

وقال الجصاص ان كان له ضد واحد كان امرا به وان كان له اضداد لم يكن امرا بالشيء منها وعلى القول
المختار يحتمل ان يقتضي ذلك ثم قال احتج الجصاص بان الامر بالشيء وضع لوجوده ولا وجود
مع الاشتغال بشيء من اضداده فصار ذلك من ضروريات حكم الامر ثم قال واما الذي اخترناه
فبناء على هذا وهو انه لما كان امرا ضروريا سميناه اقتضاء وهو الاقتضاء انه امر ضروري غير مقصود
وكان شبيها بما ذكر من مقتضيات احكام الشرع ثم قال وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما
لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاما اذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام
ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لكنها تكره انتهى وقال
بعض شراح كلامه ان كلام القوم مشحون باطلاق المكروه على الحرام لغيره وهو لا يرد في اطلاق المكروه
على الممتنع لغيره انه يلزم ان الاول ان غير المفوت ليس بمفسد وهذا مناقشة لفظية فان المراد
ان طبيعة القعود مثلا ضد للقيام بمعنى انهما لا يجتمعان في زمان واحد غاية الامر انهما عند تخالف الزمانين
لا يلزم التفويت فان كان فيه تفويت شيء من المكملات لم يفسد الصلوة ولكنه يكره وفي الثاني
انه ح رجع النزاع مع الجصاص الى اللفظ وظاهر كلام الشيخ نظرا الى الظاهر من الكلام فانه قد زعم
ان النهي موجب وان الامر محرم ولذلك قال واما الذي اخترناه ح وح لا غبار الا في العبارة
ولكن ينبغي ان لا يورد المصنف مذهب فخر الاسلام مذهبا آخر فانه ح يرجع الى مذهب الجمهور فافهم
ان قلت يشكل على طريق المعارضة فالامر بالشيء نهي عن ضده ضد عينا فانك قد عرفت ان الايجاب تحريم
كل ضد عينا فان كل واحد منه مفوت فالامر بشيء نهي عن ذلك والنهي عن الضد يستلزم الامر بالضد
الآخر تخييرا فانك قد عرفت ان النهي ايجاب لاحد الاضداد لا على التعيين فهذا الضد لذلك الشيء
الذي وقع الامر به بالايجاب منهي عنه عينا بمقتضى المقدمة الاولى ومامور به تخييرا بحكم المقدمة الثانية
ولنوضح لك مثالا فنقول ان الامساك مامور به فيحرم الاكل والشرب والجماع عينا فكل منهي عنه

والنهي عن الاكل مقتضٍ للحرمة والوجوب ما عداه فكل من الاكل والشرب والجماع مأمور به ومنهي عنه
هف لان النهي يقتضي الكف والامر يقتضي الجواز وهما كما ترى قلنا لا نم امتناعه فان
الامكان بالنظر الى شي لا ينافي الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الى شي اخر فا
لجماع حرام بالنظر الى ايجاب الامساك مثلا باعتبار انه مفوت له وواجب باعتبار انه مفوت
للشرب وحاصله ان الوجوب والحرمة انما هما بالعرض والواجب بالذات انما هو الامساك
والواجب والباطل بالعرض انما هو الشرب والجماع ولا محذور بل نقول ان الحرام انما
هو التفويت فكل من الشرب والجماع والاكل اذ هو موصوف بالتفويت للواجب والحرام
واجب وحرام فالحرام انما هو التفويت وذلك بالعرض ونظيره حركة جالس السفينة وسكونه
وكذلك وجوب المعلول الاول وعدمه فان العدم ممكن ان يتحقق بالنظر الى ذات المعلول و
كذا وجوده ويجب ويمتنع بالنظر الى وجود السبب الاول وعدمه وكذلك الشريك للاله فانه
ممتنع بالنظر الى النوعين والانسان وفرق بين الامكان بالنظر الى شيء والامكان بالذات
فتدبر ولا يعقل الاتي على سبيل المعارضة ثانيا يلزم على الاول وهو ان وجوب الشيء يقتضي
حرمة ضده حرمة الواجبات كحرمة الصلوة من حيث انها ضد الحج فان الصلوة لا تجتمع مع الحج
فانه الطواف ونحوه واركان الصلوة افعال مخصوصة باستقرار او مكان وبالعكس يعني ان وجوب
الصلوة يقتضي حرمة الضد لانه ضدها ولا يتاتى على المعارضة ايضا انه يلزم على الثاني وجوب المحرمات
ولو تحير الى وجوب الزنا فانه اي الزنا ترك اللواطة المحرمة وحرمة الشي تقتضي وجوب الضد
ولو تحير او بالعكس يعني ان حرمة الزنا مقتضي لوجوب اللواطة المحرمة والفرق بين هذه المعارضة
والسابقة ان الاولى حاصلها ان هذه المسئلة يستلزم ان يكون الشي الواحد حراما وواجبا
وحاصل هذه المعارضة ان الذي ثبت حرمته او وجوبه في الشرع الشريف يلزم وجوبه وحرمته

الى الذات وممكن بالنظر

وحرمته لانا نقول من اللزوم الاول الامر لا يقتضي الاستيعاب فلا يكون نهيا عن الضد وانما
يمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر فالحج لا يقتضي ان يكون واجبا موسعا مستوعبا
فوجوب الصلوة لا الضد فانها ليست بمفوتة له القابلية لواجب مستوعبة فيجوز ان يكون
كلاهما واجبين ويؤدي احدهما في وقت والآخر في آخر ومن هنا قيل ان الشرط ان يكون
الواجب مضيقا فالمسئلة مقيدة بالواجب المضيق والسر فيه كما اشار اليه فخر الاسلام
ان حرمة الضد انما هو من حيث التفويت ولا تفويت اذا كان الواجب غير مضيق
فانه يمكن ان يؤدي كل في وقت لكن يلزم على هذا ان لا يكون الحج وقته العمر فانه لو كان
وقته العمر فيلزم ان يكون الصلوة حراما في العمر فانها مفوتة له الا ان يقال ذلك اي العمر وقته
نظرا الى الشرع حيث هو هو وان لم يكن وقته من حيث انه ضد للصلوة وقال العبد الضعيف رحمه الله
تعالى الاشكال لا يندفع بالجواب فان المذهب ان الاخير مضيق والخطاب انما يتعلق
عنده فيلزم ان يكون الحج والواجبات الاخر كالصلوة المنذورة محرمة في ذلك الوقت فالاشكال
ليس مختصا بما وقته العمر ولا يندفع بما اختاره في الجواب ان الوقت له نظرا اليه وكذلك اذا
تضيق وقت الظهر وجاء وقت الطواف او النذر فانه اذا نذر ان يصلي في ذلك الوقت فانه
يلزم ان يكون كل منهما محرما وبطلان الثاني ظاهر ولا كفاية في التزام ان الوقت وقته من حيث
هو هو فالجواب الكافي ما سيأتي في الثاني والثاني انا نقول في الثاني وهو لزوم وجوب المحرمات التي هي
المحرمة لدليل اصلا اخرج المحل عن قبول التخيير في الجواز اذ يتعاقب الزنا واخوه حرام تعيين لدليل قاطع فخرج
عن قبول الاباحة تخيرا او حاصل الجواب ان المسئلة مخصصة بما اذا لم يدل الدليل القاطع على الحرمة
وقال العبد الضعيف المعتصم بحبل الله الجواب القائع غير شاف فان التخصيص مع قيام الدليل غير صحيح
فان الزنا حرام البتة وحرمته ملزومة لوجوب الاضداد فان ملزوميته ليست لان ضده هذا او ذلك

بل لانه مفوت لذلك والصلوة والمحرمات الاخر سواء في ذلك فالاصح في الجواب ان ننفي ما قدم سابقا
في جواب المعارض الاول ولو سلم ان الحرمة بالعرض وكذا الوجوب لا ينافي الحرمة والوجوب بالذات فالزنا
حرام بعينه لا يجوز المباشرة به وواجب التحرز لانه مفوت لحرام فالواجب بالذات انما هو
النفوس من حيث هو هو واللواطة من حيث انها مفوتة للزنا وحقيقة فمثاله مثل حركة جالس
السفينة فهو ساكن بالذات ومتحرك بالعرض ولا شناعة فيه كما نعته غير ما كشف الحجب ومن
في طبقته ولاصحاب سائر المذاهب الاخر التي مرت وجوه ضعيفة في الاستدلال مذكورة في
الكتب المبسوطات من ما عليها فارجع اليها مسئلة اذا نسخ الوجوب بقي الجواز خلافا
للغزالي وسائر الشافعية قالوا ان الجواز باق والحنفية قالوا ان ذلك المشروع قد نسخ والجواز
ان ثبت فبدليل اخر فان لم يوجد فهو على الحرمة والمصنف اشار الى دليل الشافعية بقوله لان الوجوب
يتضمن الجواز فان الواجب ما يجوز المباشرة به مع حرمة الترك فقط فرفع الاول الجواز و
اثبات عدم جواز الترك والناسخ لا ينافيه اي لا ينافي الجواز فان حاصله ان الوجوب غير ثابت وهو
يجتمع مع الجواز فيبقى الجواز على ما كان من قبل وقال العبد الضعيف رحمه الله تعالى ان النسخ
الوجوب على انحاء الاول ان يقول الشارع بعد امر لا تفعل فهذا لا يدل على الجواز البتة بل على
حرمته والثاني ان يقول ان الوجوب منسوخ الى الحرمة فحاله حال الاول والثالث ان
يقول منسوخ الى الاباحة او الاستحباب او فعل او ترك فهذا يدل قطعا على الجواز البتة
والرابع ان يورد دليلا على الوجوب ثم يقول ما يدل على ان ذلك الدليل منسوخ ولا تعرض فيه
لانتقاله الى صفة اخرى فهذا هو الذي يقول فيه الحنفية انه لا يبقى الجواز كما اذا امر ثم نسخ في وقته
ولم يدلنا على انه هل يجوز لنا ذلك ام لا ومن علة ما اوردوا هذا الدليل القائل بان الدليل الموجب
لما انتسخ خرج من ان يكون دليلا شرعيا لان المنسوخ ليس يصح ان يتمسك به فضلا عن الدلالة على

نقول ان شاء الله تعالى سبحانه ان كان المستند الذي علمت دلالته لا على الخصوص والجواز على الدلالة من فضلا
لا نم ان الناسخ لا ينافيه بل هو مناف فان الناسخية ولئن سلم على ان المنسوخ حرج من ان يكون
دليلا ودليل عليه قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فان الاتيان
بالمثل او الخير يدل على ان الناسخ غير كاف في حكم فتدبر وقيل في الاستدلال على المذهب الحنفية
الجنس متقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه وحاصله ان الجواز جنس وفصله الحرج في الترك وكل جنس متقوم
بالفصل فالجواز متقوم بالحرج في الترك وكل جنس متقوم بفصل يرتفع بارتفاعه فالجواز يرتفع
بارتفاع الحرج في الترك فالنسخ ان ورد على الجواز فهو مرتفع البتة وان ورد على
الحرج ارتفع الفصل فقط فالجنس متقوم بفصل آخر وهو عدم الحرج في الترك كالجسم النامي الذي
هو الجنس يتقوم بفصلين من النمو والجماد فيرتفع نموه فيبقى جمادا فتدبر وحاصله المنع
على المقدمة القائلة ان الجنس يرتفع بارتفاعه بل انما هو مسلم اذا كان الجنس متقوما بفصل
واحد مرتفع او بفصول كلها مرتفعة وهو هيهنا ممنوع ثم قال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين انه
قد تقرر في موضعه ان الماهية المؤلفة من الجنس والفصل قد يكون مؤلفة في الخارج ايضا من
مادة محاذية للجنس وصورة محاذية للفصل كالجسم النامي وهذا مما لا شبهة في ان الجنس لا
يرتفع بارتفاع فصل وقد يكون مؤلفة في الذهن فقط ففي الخارج هما موجودان بوجود واحد
وهذا مما لا يمكن ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس وقد نبهك عليه مبحث اثبات الهيولى
من كتب مشيد اركان العلوم الحكمية الباقر الداماد الحسيني وههنا لا شبهة في ان الوجوب
ليس حقيقة مؤلفة من مادة وصورة فتدبر ولا تغفل والتناقض محال واسمع اعلم ان الجائز كما
يطلق على المباح يطلق على ما لا يمتنع شرعا وعلى ما لا يمتنع عقلا وعلى ما استوى فيه الامران
فيه شرعا وعقلا وهذا المعنى اعم من المباح فان المعتبر فيه الاستواء شرعا فقط وعلى المشكوك

فيه كك اى عقلا او شرعا مثال الاول ما لا دليل فيه شرعا ومثال الثانى سور الحمار هذا وفى هذه الافادة
تنقيح للدليل المقام من قبل الحنفية بتقريره ان بقاء الجواز بمعنى ما لا يمتنع شرعا اى ان الشرع لم يدلنا
على انه ممتنع وكذا بمعنى ما لا يمتنع عقلا وكذا بمعنى ما استوى فيه الامران شرعا وعقلا لم يذهب
لهم بل الجواز الشامل للمباح والمندوب وهو الذى ينفونه ولا شك فى ان الوجوب اذا صار
منسوخا لم يدلنا الشرع على ان فيه حكما شرعيا كما اذا اوجب ثم ترك فليس فيه دليل ان الوجوب
كالترك البتة فقد خرج عن الدلالة فلا يستدل به على شئ البتة فلا يبقى الجواز الشرعى البتة
نعم انه اذا لم يدل دليل على الجواز فعند العقل انه لا حرج فى الفعل ولا اثر له فيه وكذا الجواز بمعنى
على انه لا دليل على شئ نعم لو قالوا العدم بقاء الجواز لزمه فكلامهم فى معرض الخفاء والخلص ان الوجوب
المنسوخ لا يدل على حكم شرعى بوجه وهذا هو الاحق بالقبول وعليه الفتوى فافهم واعلم ان
المصنف ترك العادة المسلوكة فى الكتاب وكانه اختار مذهب الشافعى فوجد حيث لم يزيف دليله
وزيف دليل الحنفية فعليك بالتامل مسئلة يجوز فى الواحد بالجنس اجتماع الوجوب والحرمة كما
لسجود وسجود للشمس فالاول واجب والثانى حرام مع انهما مندرجان تحت جنس هو السجود والحق
ان معروض الحرمة بالذات ذلك النوع ومعروض الوجوب هذا النوع ولا تنافى وانما يتصف
الجنس بالوجوب فى نوع والحرمة فى آخر كالحيوان فانه عالم بالكليات فى الانسان وجاهل بها فى
الفرس ومنع بعض المعتزلة قائلين بان الوجوب كاشف عن الحسن والحرمة كاشفة عن
القبح وهما متضادان فلا يجتمعان فى افراد واحد مكابرة صريحة للعقل فانه لا اجتماع التضاد اصلا
والنقل كما مر من حديث السجود بل له امثال كثيرة وصرفهم الى قصد التعظيم لا يجدى وحاصله انهم
اعتذروا عن حديث السجود بان السجود هو وضع الجبهة وهو ليس باثم بوجه وانما المعصية
فى التعظيم فلا يجدى اصلا فان الكلام فى التعظيم كالكلام فى السجود فانه جنس وتحته تعظيم الله تعالى

الا الله تعالى وتعظيم الشمس احدهما منهى والاخر واجب فلا كفاية اصلا انما الكلام فى الواحد بالنوع وههنا
بحث ان المشهور ان الواحد بالجنس مما لا نزاع فيه انما النزاع فى الواحد بالنوع والشخص
لانه لا تكليف الا بالنوع تحقيقا لان لان الشخص بعد الوجود ولان الحقيقة النوعية المتحصلة
لا تجب ولا تحرم الا باعتبار من بخلاف الواحد بالجنس لان الفصل هناك مقوم ومقسم انتهت
وقال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان كان مقصوده ان ذلك الخلاف ليس بصحيح
نعم انه يصح فان الفعل الواقع من زيد فى وقت معين مثلا هل هو يصح ان يكون مورد
للوجوب والحرمة معا ام لا وهذا النحو من النزاع معقول ولا يدفعه ما ذكره وان اراد ان
النقل غير مطابق فهذا كما ترى فان البيان الذى اورده غير ما نص عليه مع انه ما لفقه
وتصحيح النقل من ائمة النقل فاما ان تحد الجهة حقيقة بان يكون الشئ الواحد لكل الجهات
واجبا وحراما وحكما كما اذا تساويا فذلك مستحيل بل تكليفه محال فان التكليف بالايجاب
حكم بان العقل يجوز فعله والتكليف بالتحريم حكم بانه لا يجوز والحكم بالنقيضين محال وفى الحاشية
وفيه ما فيه قال العبد الضعيف رحمه الله تعالى العل وجهه ما سيجئ فى النسخ ان نسخ المؤبد يجوز عند
الجمهور مع انه لا حكم بالنقيضين فيه البتة فالاصح ان يقال ان بقاء التكليف بالايجاب
والتحريم مفضيان الى الحكم بالنقيضين البتة فان ثبوت امر الايجاب ملزوم انه واجب وكذا
ثبوت امر الايجاب ملزوم انه واجب بلا ثبوت التحريم والقضاء ان الضرورة قاضية بامتناع
ايجاب شئ واحد وتحريمه اليس الاول ينادى على استحقاق الثواب والثانى ينادى على استحقاق العقاب.
وقال الشارح رحمه الله تعالى ان اجتماع الوجوب والحرمة فى المتلازمين ليس مما يستحيل كصوم
يوم العيد والاعراض عن ضيافة الله تعالى والسر فيه ان المعروض بالذات بالوجوب انما
هو احدهما والمعروض بالاخر الاخر وانما عروض الوجوب والحرمة فى شئ واحد انما هو بالذات

[illegible]

وبالعرض وقد عرفت فيما سبق انه لا شناعة فيه نعم انه لا فائدة في التكليف فانه يقع لتشويش خبر فلا فائدة
او متعدد ذاتا حقيقة وحكما كالصلوة في الدار المغصوبة فان الواجب انما هو الصلوة نفسها والحرام
انما هو الغصب فالصلوة من حيث انها اركان مخصوصة حسنة ومن حيث انها شغل لملك
الغير قبيحة فان ذلك القيام شغل وقال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان التمثيل على مذهب
الحنفية غير صحيح اليس مذهبهم ان تلك الصلوة مكروهة فعند الجمهور تصح وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
لا تصح ولسقط الطلب فانه عنده قد يسقط التكليف بالمعصية كمن شرب حراما فجن فيسقط عنه الطلب
واورد المص التمثيل بالسفر المعصية فانه يسقط عنه طلب الصوم واستبعده الامام الرازي قال
امام الحرمين في البرهان هذا عندي خال عن التحصيل غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير فان الاعذار
التي ينقطع الخطاب بحصولها والمصير الى سقوط الامر عن متمكن من الامتثال ابتداء ودواما بسبب معصية
لا اصل له في الشريعة انتهى وقد عرفت بالنسبة ان هذا القدر غير كاف في الاستبعاد وعند احمد
واكثر المتكلمين والجبائي من المعتزلة وابنه والظاهرية والزيدية لا تصح ولا يسقط الطلب لنا عدم اتحاد
المتعلقين حقيقة فان الكون في الحيز والمكان واحد بالشخص لكنه متعدد باعتبار انه كون من حيث
انه صلوة وكون من حيث انه غصب وحاصله ان المامور به قد وجد بجميع اركانه وانما الشبهة
في الشرط وهي ايضا متحققة ونفي الامر في الموانع وهو اجتماع الحرمة وهو غير متحقق ايضا فان الصلوة
حقيقة الافعال المخصوصة والغصب في تلك ماخوذة ان لا تقارن بمعصية فهي مصداق المامور به وحقيقة الغصب
هو ان التصرف في ملك الغير بلا اذنه وهذا امر والصلوة او في الصلوة في الارض المغصوبة انما اجتمع امران واجب
وحرام ولا منافاة فيه وهذا هو معنى الصحة تشاركها اذا صام مع معصية كالاباق من المولى او نحوه فان
الصوم صحيح وان كان مجاور المعصية قيل النهي عن السكون في المكان المغصوب يدل على ان السكون
المطلوب في الامر بالصلوة غيره وهذا الى منع على قوله عدم اتحاد المتعلق فان الصلوة سكون في الارض المغصوبة

المغصوبة وكل سكون كذلك فهو منهي عنه فالصلوة منهي عنه وهو مامور به فكون متعلق الحرمة و
الوجوب امرا واحدا وهو الصلوة واما معارضة وحاصلها ان ذلك غير صحيح فان السكون
فيها منهي عنه والصلوة فيها غير صحيح لان ذلك يدل على ان الامر بالصلوة هو يدل على ان
المطلوب السكون في غير المغصوب والا لزم ان يكون شي واحد مامورا به ومحرما
اقول الدلالة ثم فانها فرع التضاد واذا جوزنا الاجتماع نظرا الى ان الامر مطلق كما هو حقيقته
فاين الدلالة وحاصله ان امر الصلوة مطلق عن المكان المغصوب وغيره فليس حقيقتها
الا السكون مع التعظيم وحقيقة الغصب اقامة يد الغير بغير اذن المالك والصلوة اقامة يد
نفسه لكن الاقامة ليست بمعصية بنفسها فلا يلزم ان يكون الصلوة بنفسها معصية
وانما القبح فيها لاتصالها بعدم الاذن فالصلوة بنفسها صلوة وباعتبار المجاورة غصب
فلا تضاد فلا دلالة فانك قد عرفت انه لا يلزم من الصلوة في المغصوب كون الصلوة
نفسها منهيا عنها ولم يلزم فصار كما امر عبده بالخياطة ونهى عن السفر فخاط وسافر فانه مطيع
فانه امتثل بما امره فان الامر بالخياطة مطلق عن الاقامة وعاص لانه باشر المنهي عنه وهو
السفر قطعا فكذا الصلوة في المغصوب فان قلت يلزم ان يكون الصوم يوم النحر
وايام التشريق والعيد صحيحا فانه قد جوز ان يكون شخص واحد مطيعا وعاصيا والقائم
المذكور كذلك اجاب بقوله والنقض بصوم يوم النحر مدفوع فان التخلف ثم فانا يلتزم
انه صحيح فعندما يخرج الصائم عن العهدة اذا نذر ان يصوم في هذا اليوم بالصوم فيه ولو سلم
التخلف فهو المانع وهو النهي الدال على فساد الصوم فيه وحاصله ان الجواز قد يرتفع لمانع
وههنا قد تحقق فان النهي عن الصوم فيه وقع صريحا فيكون الصوم فاسدا فلا يصح بخلاف
النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلوة فان النهي انما وقع عن الاعتداء على الغير وهو حرام

سواء صلى في المغصوب او لا فان مداره على عدم الاذن وليس من ضروريات الصلوة عدم الاذن بل انما ينفي
في زمان واحد انهما اجتمعا فنظيره بالخياطة في السفر ولا مضايقة فيه انتهى وقال العبد الضعيف المعتصم
بحبل المتين امر الصلوة مشكل فانه قد ورد النهي عن الصوم صريحا نهى صلى الله عليه وآله وسلم عن صيام
الاضحى ويوم الفطر من رمضان رواه البخاري ومسلم وفي لفظ فيهما قال الخدري سمعته يقول
لا يصح الصيام في يومين يوم الاضحى ويوم الفطر من رمضان وقال الطبراني في مسنده عن ابن
عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ارسل ايام منى صائحا يصيح ان لا تصوموا هذه الايام
فانها ايام اكل وشرب وبعال والقدر المقصود الله تعالى اجرام فانه روي في السنن عن ام المؤمنين عائشة
لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين فينبغي ان لا يصح النذر فلا يخرج عن العهدة والقضاء فلا جهة للتردد فان المنهي عنه
هو الصوم فيه وهو المنذور بخلاف الغصب لما عرفت والجواب ان النهي عنه انما هو لان
ذلك اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو امر اخر والمنذور انما هو الصوم وقد قال تعالى وليوفوا
نذورهم وهو مطلق فيصح الاتفاق غاية الامر المعصية المجاورة وهو غير مضر وفيه نظر فان رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم نهى عن الصوم وليس فيه امر الضيافة اصلا فان اخرج عن قوله صلى الله عليه وآله وسلم فانها ايام اكل و
شرب وبعال فيقول ان الصوم هو الاعراض فهو المنهي عنه فان الاعراض انما هو النفس على الامساك لله
ولهذا لو ترك الاكل بلا قصد القربة لا يكون ويتكلم على المعصية وغايته ما قيل ان النهي عن النذر والصوم لا يدل
على عدم الانعقاد فانه يحتمل ان النهي مبني على المشروعية ولا اثر للنهي فيه الا في الاثم كالبيع وقت النداء
فانه معصية مع ان البيع منعقد وقيل عليه ان النسائي روى عن عمران بن الحصين سمعت رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم يقول النذر نذران فمن كان نذر في طاعة الله فذلك لله ففيه الوفاء ومن كان
نذر في معصية الله فذلك للشيطان فلا وفاء ويكفره ما يكفر اليمين فالامر بالكفارة يدل على الانعقاد ونفي
محمول على النهي والصوم مطلق في النذر ولذلك لو نذر ان الصوم في يوم العيد لا يلزم والايفاء القضاء مطلق

الفاسد مطلق فالصوم بما هو صوم ليس بمعصية فيصح قال الاصل اي لا نسلم ان ههنا امرين الصوم والنذر فان صام
في تلك الايام فالصوم معصية والوفاء وفاء كمن حلف على المعصية فان من فعل ارتكب المعصية وللكفارة
وبعد فلا يخلو احد عن شعب فافهم والجواب عن النقض المذكور بتخصيص الدعوى وهو جواز اجتماع الحرمة
والوجوب اذا كان بينهما عموم من وجه اي يكون الحرام والواجب مما يمكن ان ينفك كل منهما
عن الاخر وههنا الصوم في هذه الايام المنهي عنه لا ينفك عن الصوم الواجب فلا نقض كذا في
اصول ابن الحاجب لا بد لدفع النقض عن عموم الدليل فان الناقض اي اورد النقض على
الدعوى فلا ان يجب بالتخصيص وان اورد على الدليل بما حاصله ان عدم اتحاد المتعلقين بعض
سلا الجواز فلا يدفع تخصيص الدعوى فان ذلك الدليل جار فيما نحن فيه فينبغي ان لا يصح الاجتماع قال
العبد الضعيف المعتصم بحبله المتين ان هذا يرد على المص ايضا فانه استثنى ما اذا كانا متلازمين
مع ان الجهتين متغايرتان فان صح بان الواجب اذ لم يخل عن الحرام فلا فائدة في الايجاب
والتحريم قلنا يرد مثله بما اذا كان اللزوم من احد الجانبين فان الوجوب ملزوم الحرمة
فلا فائدة والصا فان ايفاء النذر المخصوص والمنهي عنه متلازمان فتدبر الا ان تقول العام مطلقا [illegible]
الا حقيقة الخاص لاتحاد الجعل فيلزم اجتماع الحسن والقبح في الحقيقة المتحصلة وفي العموم من وجه
حقيقتان فتامل قال العبد الضعيف المعتصم بحبله المتين ان هذا غير نافع فان الواحد بالمحض الآبي
عن الاجتماع فطبيعة الجنس لا بشرط شيء واجب واما تلك الطبيعة من حيث الخصوص فيجوز ان
يحكم كالبيع فانه مباح ومع الخصوص كالربوا حرام وقال المص في الحاشية ان اللزوم اذا كان
من احد الجانبين لزم التكليف بالمحال لان الدائمة نقيضها المطلقة فما بقي الا ان يكونا متفارقين
في اجتماعهما اتفاقي وهو المراد من التخصيص قال العبد الضعيف رحمه الله تعالى ان التكليف بالمحال لازم
لو كلف بالنقيضين وهو وهم فان التكليف بالعام من حيث هو هو كالوفاء بالنذر واجتماعه مع المخصوص

او اتفاقي فعانه الا ان الحرام الفساد اجيب بالعرض ولا محذور والحق ان ايجاب امر لازم للقبيح لا ملتبس بحنا
الشارع فانه حيث علق المعصية لا لان نوى ربما كان الايجاب وسيلا الى القضا وفا الامر وقع
بالالقاء مطلقا واذا نذر بالمعصية فينتقل الى القضاء كما في صلوة النائم فان المعصية انما هي في
الفعل وهو منهي عنه فلا الايجاب الالتزام فينتقل الى القضاء فتدبر فيه ولنا ايضا تاج ح ثبت صلوة
مكروهة لان الاحكام متضادة والكون واحد فان المكروه انما هو الفعل ولكن ثبت الكراهة لا ال
الوصف فلا فرق بين نهي التحريم والتنزيه فتدبر وقال ابن الحاجب ان الصلوة في المغصوب كصل
واحد شخص فالصلوة المكروهة الكائنة من قبيل الصلوة في المغصوب لانهم صححوا الصلوة المكروهة وان
وان لم يكن من ذلك القبيل فلانهم ان الصلوة المكروهة ان صحت الصلوة في المغصوب القبا
اي امثالها فان الوجوب بجزء حل والكراهة باخر كالصلوة مع العيب الغير المخل للصلوة واشارا
دفعه ان الكراهة والوجوب متنافيان النية وانما الاجتماع لاختلاف الجهة وهو سواء في الوجوب
والحرمة والوجوب والكراهة ولا شبهة ان الصلوة ان ادبت مع الفرائض والواجبات ترك
بعض السنن فالصلوة صحيحة قطعا ومصداق الواجب والامتثال والمنع مكابرة وكذا الواجب والحرام
اذا اختلف الجهة ومنع الملازمة مجادلة صريحة قال الشيخ ابن همام هذا الجواب يناقض ما قالوا
ان نهي التحريم ينصرف الى العين لكن في الا الدليل بخلاف نهي الكراهة بل لا تمايل فيما تحكم منع فلا ... في
الصحة فالمانع خصوص التضاد لا مطلقا وفيه بحث لان النهي ان كان ينصرف الى العين لكن في
الشرعيات ينصرف الى الوصف كما هو المذهب وسيجيء تحقيقه في النهي ان شاء الله تعالى فافهم
واستدل على المختار بدليل مزيف انه لو لم يصح الاجتماع اي مورد الوجوب في الواحد بالنوع والشخص
لما سقط التكليف والتالي باطل اما الملازمة فلانه ذلك المودى حرام وليس بمصداق الواجب والا لزم الاجتماع
وهو خلف واذا لم يكن مصداقا له فلا اداء للواجب ولا سقوط لانه اما بالامتثال وهو منتف او باسقاط الا

الا بطلة وهو ايضا منتف واما بطلان التالي فلانه قال القاضي القائل بعدم الصحة وقد سقط التكليف
اجماعا ورد الاستدلال المذكور بمنع تحقق الاجماع اذ لو كان لعرفه احمد فانه اعظم منزلة
في العلوم الشرعية وفيه اشارة الى ضعف ما ورد في كلام حجة الاسلام ابي حامد محمد الغزالي
ان الاجماع حجة على احمد وفيه نظر فان مذهب احمد في رواية ان الاجماع مخصوص بالصحابة وفي
اخرى انه مخصوص باجماع الائمة فلو كان الاجماع حقا لا يغيره البتة فانه غير قائل بحجية الاجماع
نعم لقائل ان يقول ان احمد يجوز ان يكون عارفا بالاجماع ولا يحتج به ولكنه مناقشة في
المستند ولك ان تمنع الملازمة بما قد مر من ان المعصية ربما يكون مسقطا للتكليف ولا يخفى
انه بعيد كما ذكره امام الحرمين ثم ادعاء جهتي التفريغ والغصب في الخروج عنها فمتعلق ان بر من
خطاء ابي هاشم صورة المسئلة ان الغاصب تائب وعزم على ان يخرج فشرع فيه فهذا الخروج
فيه جهتان جهة تفريغ ملك الغير عن اليد الباطلة وهو واجب وجهة الاشتغال بملك
الغير بغير اذنه وهو حرام فالخروج نفي يصدق عليه انه اشتغال وتفريغ فهو واجب وحرام فمتعلق
الحرمة والوجوب به وهذا مذهب ابي هاشم وقال الجمهور انه مطيع محض فان الغصب انما حرم للاعتداء
وهو منتف فانه تائب او نقول انما حرم على المالك وهو راض بالخروج بدلالة قضاء مثل الاستصباح
بمصباح الغير وادعاء جهتي التفريغ والغصب من خطاء ابي هاشم كيف لا يكون من خطائه و
يلزم تكليف المحال بل التكليف بالمحال لان التفريغ ليس مصداقه الا نقل الاقدام وهو بعينه اشتغال
بملك فيكون شيء واحد واجبا وحراما ولا تعدد فيه الجهة فيلزم التكليف بالنقيضين وهو تكليف
محال كما سبق ان شاء الله تعالى وقال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان ابا هاشم له ان يقول
لا نم ان التكليف بالمحال فان الاشتغال بملك الغير والتفريغ امر اخر وهو قد يكون بالتاذي
فبنقل الاقدام قد يكون مع الغصب وقد يكون مع التفريغ فبينهما عموم من وجه فاجتماع القبح والحسن امر اتفاقي

فمثل شغل الصلوة المغصوبة فالاصح ان يقال ان حرمة الغصب لحق المالك وهو راض بذلك فانه يرتضي
بان تفرغ ارضه ويزيل الفساد الباطل وفعلك للخروج على سبيل التوبة اداء له من قبيل الرخصة
مع قيام المحرم فان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها وفي التفريغ مع عدم الخروج تكليف بما لا
يسع الذمة فهو من قبيل اجراء كلمة الكفر مع الاكراه واستصحاب المعصية حتى يفرغ وعند ابى هاشم والامام
امام الحرمين ليس بمعصية قال ابن الحاجب وصاحب البديع لبعيد لانه لا معصية الا بفعل منهي عنه
او ترك مامور به وليس هناك مامور به وقال الامام من يتخطى ارضا مغصوبة متعديا فهو مامور بالخروج
وليس بخارج عن التعدي لانه كائن في المغصوبة مستمر وان كان في حركاته في صوب الخروج ممتثلا
للمامور والحق ان التوبة ماحية للمعصية بقدر حق الغير وهو بالتوبة قد انقطع فالاستصحاب بلا دليل
والاجراء تمام لا يكون مصلحة حاجة كوجوب الدية على العاقلة واما جر المعصية مع التوبة فلا بد من الدليل مع افادته
حتى انه بالقبول مسئلة يجوز تحريم احد اشياء كالايجاب فهناك اي في ايجاب احد اشياء
المقصود منع الخلو فالمقصود في خصال الكفارة ان يأتي المكلف باحدها ولا يخل بالكل وهذا هو
معنى منع الخلو والمقصود هنا اي في تحريم احد اشياء منع الجمع اي المكلف يجب عليه ان لا يجمع الكل
وقال الامدي ليست احرم عليك الجمع ولا واحدا بعينه فالحرام ان يجمع الكل ولا ان يأتي
باحدها اذا شاء كنكاح احد الاختين وفيها اي المسئلة بجواز تحريم احد اشياء ما تقدم في الواجب
المخير دليلا واختلافا ولا نسلم للتعقل ان ترجمة هذا الفصل تحريم احد اشياء لا يخرج عن شيئين ولو
حررت بان المقصود من التحريم تحريم واحد فيجب عليه الجمع كما اذا قيل لا تباشر الا واحدا بل لك
ان تباشر بالكل فلا ان يكتفي بالكل او بالكل به وهذا جائز وهو تحريم احد اشياء لكان اوجه و
الامر فيه سهل واعلم ان تعلق الترك باحد اشياء على اتحاد احدهما ان يتعلق بالمفهوم
احدها وهو على مثل ايجاد احدهما او يتعلق بصيغة الايجاب كما اذا قيل اترك احدها فيجوز ترك

فيه يجوز ترك اي شاء ومباشرة اي شاء اذا لم يكن مباشرا بالكل والثاني ان تعلق بصيغة حرف النفي ويكون
المقصود الانفراد كما اذا قيل لا تفعل احدهما على الانفراد والثالث ان لا يكون المقصود الانفراد كما اذا قيل لا تكلم
متعلق بصيغة حرف النفي ولا يقصد الانفراد فيفيد التعميم لان عدم الطبيعة بهذا النحو انما يكون بعدم جميع
الافراد وفيه بحث لان عدم الطبيعة من حيث هي هي كما يكون بعدم جميع الافراد يكون بعدم فرد
ايضا فانه حقق في موضعه ان الطبيعة توجد بوجود فرد وتنتفي بانتفاء فرد نعم ان متفاهم العرف ذلك وفيه
المطلوب فلا يضر في اصل المدعى نحو لا تطع آثما او كفورا اي لا تطع آثما ولا تطع كفورا والنحو الثاني ان يتعلق
بما صدق عليه مفهوم احدهما فيكون مفهوم احدهما عنوانا لما صدق عليه فيفيد اما عدم هذا او عدم ذلك وتعلق
بمفهوم احدهما بالعرض بناء على ان كلما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة فلا يفيد عموم السلب بل سلب
العموم والنحو الثالث ان يتعلق بالمجموع فيفيد عدم الاجتماع وذلك فيما كان العطف باو نحو لا تاكل السمك
واللبن وكان المقصود نفي الجمع او كان غير ذلك مما كان المقصود منه نفي الاجتماع نحو لا تجمعوا قال العبد
الضعيف رحمه الله تعالى لا ادخال لهذا النحو في الترك احد اشياء لانه عن سماحة فانه ترك الاجتماع
بالذات لا ترك احدهما والنحو الرابع ان يكون الترك نفسه مبهما وذلك اذا كان العطف
باو والمقصود عدم الجمع نحو لا تاكل السمك او اللبن اي لا تاكل السمك او لا تاكل اللبن والجمع في الاكل
وهذا مساو لقوله كف عن اكل اللبن او السمك والاظهر انه من عطف الجملة على الجملة وجهه
ان العطف بحرف او بعد النفي لتقييد العموم كما مر وههنا اذ قصد امتناع الجمع فلا تاكل محذوف هكذا
ينبغي ان تحقق المقام مسئلة المندوب هل هو مأمور به فعند الحنفية لا اي ليس بمأمور به الا مجازا
فان الامر قد يكون للندب اتفاقا ونسب في البديع الى الكرخي والجصاص وقيل في شرح المختصر عن
المحققين نعم انه مأمور به حقيقة وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني وجمع من الشافعية وقد يظن ان الخلاف هو
مبني على ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب اولا والحق ان النزاع ماله الى ان الامر اي الالف والميم والراء هل

حقيقة في الوجوب فقط اى سواء كانت الصيغة او لا ولا نسلم ان الامر حقيقة في القول المخصوص
فقط كالفعل ونحوه وانما قيد بفقط احترازا عما قيل انه حقيقة في الفعل وكذلك القول
المخصوص حقيقة في الايجاب فقط دون غيره فالامر حقيقة في الايجاب فالمندوب ليس بمامور به
حقيقة وهو المطلوب في الصغرى والكبرى كما في بحث الامر من مباحث المبادي
اللغوية قال العبد الضعيف المعتصم بحبل الله المتين ان الدليل غير تام فان الامر اذا كان
حقيقة في القول المخصوص ومعنى امره اورد في حقه تلك الصيغة سواء كانت للايجاب حقيقة
والندب مجازا او لا يكون وهذا كما تقول ان لفظ الفاتحة حقيقة في القول المخصوص سواء كان
ذلك القول مستعملا في معناه على الحقيقة او لا ولذلك قال صاحب الكشف ذهب بعض الشافعية
وجمهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة فيه واليه مال الشيخ فخر الاسلام مع انه يقول بتينك
المقدمتين وانما يتم اذا كان معنى امره اورد صيغة مخصوصة على سبيل الحقيقة والخصوم
لا يساعدون عليه فالاظهر ان يقال ان الامر هو الطلب الحتمي على سبيل الاستعلاء فلا يكون
المندوب مامورا به والخصوم ان لم يساعدوا عليه فيلزمون بالاستدلال وثانيها
لو كان الامر حقيقة في المندوب كما يقوله الخصوم لكان تركه اى ترك المندوب معصية
والتالي باطل بالاتفاق والعيان والملازمة لان المعصية مخالفة الامر حقيقة او حكما كما
في مباشرة المنهي عنه واما ان المعصية مخالفة الامر فلقوله تعالى افعصيت امري وقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم واصابة الفتنة لا تكون
الا مع المعصية والقول بان امره مهجور بعيد وايضا ان ارباب اللغة مطبقون على ان
المعصية مخالفة الامر وثالثها لو كان الامر حقيقة في المندوب لما صح قوله صلى الله عليه وآله
وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل وضوء اي لولا مخافة ان اشق على امتي

على امتي لامرتهم بالسواك رواه النسائي وفي رواية البخاري لامرتهم بالسواك مع كل صلوة
والتالي باطل واما الملازمة فدليله قوله لانه صلى الله عليه وسلم ندبهم اي ندب الامة الى السواك
ولو كان المندوب مأمورا به لكان السواك كذلك فلا يصح لامرتهم فان مؤداه لان مخافة المشقة
انتفت الى اعلامهم الامر بالسواك مع انه مأمور به فيجتمع النقيضان واجاب ابن الحاجب ومن تابعه
ان لفظ الامر مجاز في الحديث بمعنى لامرتهم امر ايجاب وهو يفيد حمل العبارة على خلاف الظاهر
من غير ضرورة قالوا اي القائلون بان المندوب حقيقة مأمور به اولا انه اي المندوب طاعة اجماعا
والطاعة فعل المأمور به قال الآمدي فعل المندوب طاعة بالاتفاق ولكن كونه طاعة لذاته ولا لكان
طاعة دائما فيكون عند النسخ كذلك ولا لكونه مرادا لله تعالى ولا لكونه مثابا به لان الثواب غير لازم
او لكونه موعودا بالثواب وهو ايضا باطل لا لازم الثواب لان الخلف في خبر الله تعالى باطل فلم يبق الا
لكونه امتثال الامر قلنا لا نسلم ان الطاعة فعل المأمور به بل الطاعة فعل المأمور به والمندوب اليه
ايضا وما ذكره الآمدي لا يرجع الى طائل فان كونه طاعة يجوز ان يكون لكونه فعل المطلوب
ولو ندبا او لكونه موعودا بالثواب قوله في الخلف غير جائز قلنا الخلف غير قبيح مع ان الوعد
بالثواب قد يثبت بالشرع الذي غايته الامر ان الثواب يجب ان يكون لازما بالنظر الى
انه صادق واصدق القائلين وهو لا ينافي عدم وجوب شيء عليه تعالى فافهم وقد مر امثاله
في مبحث الحسن والقبيح والتحقيق ان الطاعة انما يستعمل في الامتثال بالامر وقد يكون
مستعملا في فعل الطلب والمستدل لم يفرق بين الاستعمالين وقالوا ثانيا انه لو لم يكن
المندوب مأمورا به لما صح قسمة الامر الى امر ايجاب والى امر ندب والتالي باطل اما الطلان
التالي فوجهه قوله ارباب اللغة قسموا الى امر ايجاب وامر ندب وهم حجة فنقل قولهم فيصح التقسمة
واما الملازمة فلانه لو صح التقسمة لكان الامر مورد القسمة ومورد القسمة مشترك بين

القسمين فيكون الامر مشتركا من امر ايجاب وامر ندب فيكون حقيقة في الندب وهو المدعى
كون المندوب مامورا به قلنا اولا ان الدليل منقوض لان تقسيم ارباب اللغة لو كان
مقتضيا لانه حقيقة مشترك في الندب والايجاب لزم ان يكون مشتركا في التهديد والاباحة
الفنا والتسوية اما الملازمة فوجه قوله هم قسموا الصيغة الى امر تهديد وامر اباحة الى اخر ذلك من المعاني
التي سبحت في مبحث الامر وقلنا ثانيا ان قسمتهم اليهما لا ثم انه من قبيل الحقيقة والمجاز لعلهم نوعوا
عن حقيقة الامر فادرجوا التقسيم مجازا وللاظهر ان الكلام منع حديث التقسيم الى امر اباحة وغيره مستندا
المنع والظاهر ان التقسيم للصيغة ليس للامر فافهم مسئلة المندوب ليس بتكليف لانه في وسعة من تركه
وكل ما في سعة الترك فليس فيه تكليف لان التكليف مشقة والسعة تنافيها خلافا للاستاذ ابي
اسحاق الاسفرائني والخلف صوري ولعله اراد وجوب اعتقاد الندبية وهو تكليف لان كلفوا به كذلك
ولهذا اي ولاجل انه اراد ذلك جعل الاستاذ المباح تكليفا مع انه لا سعة للتكليف فيه ضرورة لكن
يرد عليه ان ذلك حكم اخر فان كون المندوب كصوم عاشورا مكلفا به هو الذي كلام فيه وكون
اعتقاد ندبيته واجبا حكم اخر والجمهور لا ينكرونه ولو جعل نفس خطاب الشرع تكليفا لم يبعد فافهم لانه
مانع عن ان تجاوزه العقول عقدا او قولا او فعلا وقال العبد الضعيف المعتصم بحبله المتين
انه يبعد والا لزم ان يكون القصص الواردة كذلك وليس بتكليف البتة والاستاذ اذ التزم ان
المباح تكليف فلا يبعد في ان يلتزم فيها كذلك ولا يخفى ايضا ان العقد ونحوه حكم اخر ولا يبعد ان لا
المصنف ليس رد الاعتراض على الاستاذ لقوله لكن ذلك حكم اخر بل يحقق ان ذلك حكم اخر
فيكون النزاع لفظيا ولا يبعد في النزاع بل هو الظاهر فان الاستاذ اجل منزلة فليس له ان
ينازع في ان المندوب ليس مما فيه كلفة ومشقة ولذا قال شارح المختصر ان النزاع مبني على
تفسير التكليف ان قيل انه الالزام فليس بتكليف وان قيل انه الترجيح فكما قال الاستاذ وهذا انه ايضا

ونحو الايضاً كما ترى فانه يلزم منه ان لا يكون المباح تكليفاً فانه لا ترجيح فيه فالاحسن ان يقال ان الاستاذ
اراد بالتكليف جعل المكلف مبتلى بالحكم ولو كان اباحة وبالجملة الامر سهل وليس فيه جدوى
كثيرة مسئلة المكروه كالمندوب لا نهي ولا تكليف في الدليل الدليل والاختلاف الاصطلاح
ههنا مسئلتان للمكروه وحاصل الاولى ان المكروه ليس منهياً عنه عند الجمهور خلافاً للشافعية وحاصل
الثانية انه ليس بتكليف خلافاً للاستاذ والدليل ههنا في الاولى ان النهي حقيقة في القول المخصوص
وهو لا تفعل وهو حقيقة في التحريم والايضاً لو كان منهياً لكان مباشرته معصية واللازم باطل ودليل المجاز
ان ترك المكروه طاعة وهي ترك المنهي عنه او مباشرة المامور به والثاني ليس بمتحقق فالاول هو الحق
والايضاً انهم يقسمون النهي الى نهي كراهة ونهي تحريم ودليل المسئلة الثانية ان التكليف ما فيه كلفة
ولا كلفة في المكروه لانه في سعة في الترك والمباشرة وتوجيه كلام الاستاذ ان وجوب اعتقاد كراهته تكليف
مسئلة او ان نفس الخطاب كذلك فانه لا يصح ان يتجاوزه العقول والكلام على قدره فلا حاجة الى الاعادة
الاباحة حكم شرعي وهذه المسئلة وان كانت مندرجة في المسئلة المذكورة في باب الحسن والقبح ان الاحكام
بالشرع لكنه ربما يظن من اطلاق الاباحة على الاباحة الاصلية وهي ليست بحكم شرعي فلذلك تعرض لها
لانه اي الاباحة خطاب الشرع بالتخيير اذ كل خطاب الشرع بالاقتضاء والتخيير حكم شرعي والاباحة الاصلية
نوع منه لان كل ما عدم فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك مدرك شرعي اطلقه الشارع بالتخيير
فيه لا يكون الا بعد الشرع قال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين انه قد مر في باب الحسن والقبح ما بقي هذا
البحث ولا نسلم ان وقع التعرض باشارة اجمالية فنقول ان الاباحة الاصلية ليست من الاباحة
الشرعية فانها خطاب الشارع بالتخيير والاباحة الاصلية ليست بخطاب ولذلك قالوا انها ليست تعالى
للشرع فالافعال قبل ورود البعث مباحة باباحة اصلية بمعنى انها لا حرج في فعلها وتركها فان اريد بها اذن
الشارع بان لا ايراد فيه الخطاب بالايجاب والتحريم ونحوهما فهو ماذون فيه فههنا حكم آخر فالاظهر ان الاباحة

اي التي تقولون بها

الاصلية نحو اخر من الاحكام ولا نزاع فيه لاحد فجعلها هنا من الاحكام الشرعية في غير موضع والمصنف لما
لم يرتض بهذا انما ذكر من قبل ولعله انما ذكر هنا مشاكلة للقوم خلافا للمعتزلة فانهم يقولون ان
الحسن كاشف عن وجود الحكم فيه من قبل الشارع وقد تقدم في باب الحسن والقبح من قبل
فليتذكر مسئلة المباح ليس بجنس للواجب لانهما نوعان للحكم فان المباح ما اذن الشارع
بالتخيير بين الفعل والترك والواجب ما اذن فيه الشارع بالالزام ولا شبهة في ان
هذين المأذونين مندرجان في مطلق المأذون من قبل الشارع اندراج نوعين متباينين
في الجنس وهو المراد بقوله وهما نوعان للحكم فلا يكون احدهما جنس الاخر وظن انه اي المباح جنس له
اي الواجب لان المباح هو المأذون في الفعل وهو جزء حقيقة الواجب قلنا لا ثم فان ذلك اي المأذون
تمام حقيقة المباح بل هو اي المباح هو المتساوي فعلا وتركا فلا شبهة في انه ليس جزءا من جنس الواجب
ولعل النزاع لفظي فمن نفى الجنسية اراد بالمباح المتساوي الطرفين ومن ادخله فقد اراد المأذون
مطلقا فالمثبت مثبت لامر اخر والنافي ناف لامر اخر ولذا لا تشاجر الا في اللفظ وهو المعنى من النزاع
اللفظي مسئلة المباح ليس بواجب خلافا للكعبي وهذه المسئلة غير محتاجة الى الدليل فان الاباحة والوجوب
متنافيان لكن لما نقل عن الكعبي فانه خلاف الظاهر ان مذهبه كل ما يفرض مباحا فهو واجب وظاهره فاسد
فان المباح في سعة الترك والواجب ليس كذلك فلا بد من كشف الغطاء عن الخطاء في شبهة واحتج
الكعبي بان كل مباح ترك حرام لان كل مباح فهو ضد مفوت لحرام وهو المعنى من الترك للحرام وكل ترك
حرام واجب ولو مخيرا كما عرفت فيما قبل ان ضد الحرام واجب تخييرا وانما قال كلمة لو لان ضد الحرام اذا
كان واحدا كالحركة والسكون فالضد واجب عينا قلنا الصغرى اي قولكم ان كل مباح ترك حرام ممنوعة اما اولا فلجواز
انعدام الحرام كالزنا بانعدام المقتضي وهو الارادة مثلا بناء على ان علة العدم للمعلول كالزنا مثلا عدم علة الوجود
وهي الارادة مثلا فعدمها علة لعدم الزنا فلا يكون عدمه اي عدم الحرام مستندا الى فعل المباح الذي هو المانع الذي

هو المانع الذي يمنع عن وجود الحرام اي لا يجتمع معه وجه حسن في الحاشية بان التزام الحرام اما بعدم المقتضي
او لوجود الضد فكالمفوت فهو واجب بلا شبهة هو المطلوب فانه لم يوجد الوجوب الاعم من الواجب
العيني والتخييري كما وقف عليه انتهى كلامه ووجه النظر ان العلة بالذات هو العدم واما المانع فليس بعلة
الا بالعرض فتدبر ولا ايضا ان العدم ليس بفعل مطلوب حتى يكون واجبا ولو مخيرا او الحق كما زعم
صاحب البديع تبعا للامدي اي لا مخلص الا بانكار ايجاب مقدمة الواجب فانه ظاهر ان الكف واجب
ومقدمته المباشرة لصدق الحرام وايضا لا يمكن المخلص الا بانكار ان ضد الحرام واجب ولو مخيرا فان
العلة والكافت عدم المقتضي بالذات لكن المباح ضد بلا شبهة فان البيع مناف للصلوة في الوقت
المكروهة فهو واجب والحق اي الواجب ان اراد به الكعبي ما لا بد منه في الشريعة بحيث لو اخل به
توقع الاثم فالمباح واجب بالعرض فالحق معه ولا يستحق ثنا المنازعة معه وان اراد بالواجب فعل لا بد
من المباشرة به فهو في معرض الخفاء كما في الكتاب فافهم واما ثانيا فلان فعل المباح انما يكون تركا له
لو قصد بفعله تركه وذلك لا يلزم نعم لو اراد الحرام ثم قصد بفعل المباح تركه فانه يكون واجبا ونحن نلتزمه
والجواب عنه ان فعل المباح مطلقا مفوت البتة يعني انه لا يتحقق الا مع انتفاء الحرام وهو معنى ترك
الحرام فالصغرى سالمة عن المنع فالوجه منع الكبرى فان كل ترك حرام ليس بواجب بل الترك الذي
قصد بفعل المباح كذلك ان تقول ان فعل المباح مقدمة الكف الواجب ومقدمة الواجب واجبة او انه ضد
الحرام والضد واجب والفصل ما سبق منا غير مرة فتذكر وتدبر والزم على اي على الكعبي بانه
اي بان مذهب الكعبي مصادمة الاجماع فان وقوع الاباحة مجمع عليه والمخالف للاجماع لا يعتد به وايضا
ان الفاظ الكتاب الالهي والاحاديث النبوية ناطقة بالمباح فاجاب الكعبي حين الزم بانه اي
الاجماع والكتاب والاحاديث بالنظر الى ذات الفعل وهذا اي وجوب المباح بالنظر الى
ما يستلزمه وحاصله ان المباح كالبيع مباح في نفسه يعني انه لا حرج في الطرفين وواجب باعتبار اللازم

اى ان له لازما هو واجب وهو انه ضد الحرام ولهذا لو كان الحرام معدوما فى نفسه لكان على اباحته
ولم يحدث اباحة اخرى ولا تنافى فى النظرين فالاجماع على الامر والقول الذى وقع منا امر اخر فلا مصادمة له
ولهذا ظهر ان الذى قرر ان الاباحة والوجوب متنافيان لم يحصل اصادم مذهب الكعبى فظهر ايضا ضعف
ما استدل به ابن الحاجب على الكعبى بان الوجوب يستدعى ترجيح احد الطرفين ... سلب ترجيح فى وجه
الضعف ظاهر ولو نقض مذهب الكعبى مع دليله بانه يلزم ان يكون كل حرام واجبا وكذا المندوب والمكروه
لان كل حرام ترك لحرام اخر هو ضده وضد الحرام واجب واجيب بان له ان يلزم باعتبار الجهتين
المباح قد لصير واجبا كما يدل عليه السياق ولانه لولا يرد ما هو المتعارف فى صحة الرواية مطالبة
لان الوجوب بالشروع فى العبادات المقصودة بنفسها عندنا ارادوا بالمباح ما ادخل فيه بالاتفاق مع جواز
الترك فهو يعم المندوب فان قلت ان المباح قد لصير واجبا كما اذا حلف بان يبيع او وعد والحلف
حرام فنصر البيع الذى هو مباح واجبا بالعرض قلت نعم لكن مخالفة الشافعى فى امثاله ممنوعة وانما النزاع
فى النفل نظر الى التمثيل وقوله خلافا للشافعى ناظرا الى قوله كالنفل بالشروع وفيه ما لا يخفى من البعد هو يقول ان
مقتضى التنفل التخيير ولو وجب لم يكن مخيرا وقد بحث لان نفليته بالنظر الى ذات الفعل فان
صوم عاشورا بالنظر الى نفسه مخير لانه لو تركه لم يتحقق الماثم لكنه بعد الاخبار قد وجب اى صار واجبا
ولا تنافى بينهما كما قد لصير بعض المباحات واجبا بالاتفاق كما قد اومانا اليه فى صدر البحث ولنا ايضا ما
قالت ام المؤمنين عائشة رضى الله عنها فى صحيح مسلم دخل على النبى صلى الله عليه واله وسلم يوما فقال
هل عندكم شىء فقلنا لا قال فانى اذا صائم ثم اتانا يوما اخر فقلنا يا رسول الله اهدى لنا حيس فقال
ارينيه فلقد اصبحت صائما فاكل وهذا يدل فى الدلالة صريحة على ان الاتمام غير لازم ولا يجب القضاء ايضا
لانه مبنى على الوجوب والقضاء قد روى ابو داود والترمذى والنسائى موقوفا الصائم المتطوع امير نفسه
ان شاء صام وان شاء افطر وقد تكلم عليه البيهقى وقال الشافعى انه صح ان رسول الله صلى الله عليه واله

الشروع كما قال كالنفل بالشروع وكذا الحال فى الواجب
بان المباح ... صار واجبا ... كالنفل م

عليه وآله وسلم خرج من المدينة حتى كان بكراع الغميم وهو صائم ثم رفع اناء فشرب والناس ينظرون وقاس
الصلاة على الشروع في الفرض بعد السقوط فانه يجب الاتمام فالذي هو نفل من الاصل اولى بالجواز
من التحرز ابتداء لا السلام عقلا ولا شرعا استمراره كالحج الفاسد فانه يجب المضي بعد الافساد
وفيه اشارة الى ضعف ما تمسك به الشافعي اولا وقد شرحناه من قبل ولنا الوقوع بالنهي عن الابطال
العمل الوارد في قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم فيكون ضده واجبا فوجب الاتمام وهو المطلوب فقد ثبت
ضرورة النفل واجبا فلزم القضاء بالفساد وفيه بحث لان الشروع في العيد واجب وليس يجب قضاؤه
والسر فيه ان الوجوب ليس بلزوم وجوب القضاء والجواب ان القضاء يجب بما وجب به الاداء فاذ
قد لزم الاتمام فقد ثبت اشتغال الذمة لا الى خلف اولا خلف ووجب العهدة بالافساد ولا
على ان المشروع فيه يجب قضاؤه غاية الامر انا عدلنا في العيد والجمعة عن القياس بالدليل وهو ان المشروع وتعذر
لشرف الوقت وهو لا يمكن قضاؤه كالاصح والصادر في الطرق مختلفة عن ام المؤمنين عائشة رض
كما رواه ابو داود والترمذي والنسائي قالت كنت انا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه
فاكلنا منه فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتني حفصة فقالت يا رسول الله انا كنا صائمتين
فعرض لنا طعام اشتهيناه فاكلنا منه قال اقضيا يوما اخر مكانه وفي صحيح ابن حبان عن ام
المؤمنين قالت اصبحت انا وحفصة صائمتين متطوعتين الحديث وروى ابن ابي
شيبة ايضا ان عائشة وحفصة اه وروى الطبراني ايضا ان عائشة وحفصة اه وروى البزار
ايضا عن ابن عمر قال اصبحت عائشة وحفصة اه وروى الطبراني ايضا عن ابي هريرة قال اهدت
لعائشة وحفصة هدية وهما صائمتان فاكلتا منها فذكرتا ذلك لرسول الله صلعم فقال يوما
مكانه ولا تعودا وكل من طرق مختلفة وان تكلم في بعضها ولكن ذلك التكلم عندنا كما صحح في مبحث
السنة نوعا وان ضر فانما يضر ذلك الطريق واما الطرق الاخرى فهي سالمة عن الادعاء بلا شبهة

فقد ثبت الوجوب ووجوب القضاء وهو المدعى واما تمسك به الشافعي فلا ينفي وجوب القضاء بل انما يدل
ان الاعدام جائز عند الاحتياج الى خلف كما في الحلف فغاية الامر ان الواجب قد يجوز تركه عند تيسير
الجائز كما في الشروع في صيام السفر من رمضان فانها اذ هي واجبات عندنا وعند الشافعي
وقد صح انه يجوز الافطار مع ان الضرورة غير لازمة قد افادت الاعداء [illegible] تعالى ان
يقول ان معنى كلام الله تعالى لا تحبطوا الطاعات بالكبائر او لا تبطلوها بالمعصية والزنا او السمعة
اذ الشك او النفاق على ما روى المفسرون عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فلا يدل على وجوب
الاتمام والجواب ان معنى الاتمام المنع عن اخراجها بحيث لا يترتب عليه فائدة وذلك قد
يكون بالسمعة وغيرها وقد يكون بالاعدام لا الى خلف فان الاعدام الذي ليس بخلف وهو الابطال فا
الصحابة رضوان الله تعالى بينوا طرق الابطال ولم يقصدوا الحصر بل بينوا ما اتسع لهم في ذلك الوقت
من طرقه كما في تعداد الكبائر من المعاصي ولئن سلم انه الممنوع فالمطلوب ثابت من طرق آخر [illegible] فليتدبر
النظر والله اعلم على ارادته وما اشار اليه اولياؤه. مسئلة الحكم وهي باعتبار من خير
قال صاحب البديع تبعا للآمدي ان الرخصة من احكام الوضع وقال المصنف ليس كذلك فان منها واجب
ومنها مندوب ومباح ثم قال وفيه نظر هكذا في الحاشية ووجه النظر ان الذي يصدق عليه
مفهوم الرخصة من الاحكام التكليفية ولا يلزم منه ان يكون كون الشيء رخصة كذلك الا ترى ان ما يصدق
عليه مفهوم الشرط كالوضوء والايمان من التكليفية مع ان الشرطية ليست كذلك فكذلك ههنا
ان الرخصة من الوضع ولذلك بعض الرخص ليست بواجبة ولا مندوبة كاجراء كلمة الكفر ونحوه
فانه حرام مع انه معامل معاملة المباح فقد ثبت ان الرخصة ليست مندرجة في جنس التكليف بل مثلها
كمثل الصحة والفساد والبطلان ونحوها وانت تعلم ان التعبير بالرخصة شامل للمنسوخات وقد وقع في
عبارات المشايخ ويجيء اشارة اليه في الكتاب ان تسمية المنسوخ رخصة مجاز وفخر الاسلام البزدوي في

النوع في الاحكام الوضعية لما هو اسم اصل منها غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار
العباد وهو ما استبيح بعذر مع قيام المحرم ومقتضاه المجازية ولمبنور الكتاب كما في حواشي التلويح
لمولانا مشيد اركان الاصول ومقوم اغصان الفروع محرز نصيب المعقول والمنقول فيما ورد في
المشروع ونطق به الشرع الرفيع العارف الرباني ومهبط النور الرحماني وهو فرد الزمان الذي وفي
العلم البر وحيد المولى المحقق قطب الملة والدين الشهيد السهالوي عفا الله الباري الغافر فهل الامر
ان الرخص التي لم تبق اصولها بوجه او بقيت مشروعة في غير موضع الرخصة كالغيبة هل هي رخص
حقيقة ومعنى الرخصة واحد ليصدق على الاقسام بالتشكيك مما بقيت الاصول في مواضع الرخصة
كفطر الصوم اشد في كونها رخصة ثم ما بقيت مشروعة في انواع تلك المواضع كقصر الظهر ثم ما
بقيت مشروعة في جنسها كعقد البيع وان لم تبق مشروعة في السلم فبقيت في جنس
البيع ثم ما لم تبق مشروعة اصلا كالاصر والاغلال او ان الرخصة حقيقة انما هي ما بقيت اصولها مشروعة
في الجملة وما سواها انما سمي رخصة مجازا او الحق ان الرخصة معنى معتبر عند الكل الا خلاف لواحد بمعنى
يختص بغير الاصر والاغلال وخمس الصلوة وقصر الظهر كما ثبت من بعض العبارات وعلى
ذلك المعنى فهذا انما سمي رخصة مجازا او معنى شامل كعبارة الميزان وفي كشف المنار ما تغير
من عسر الى يسر بعارض عذر وقد ذكر فيه وفي البزدوي الرخصة ما استبيح بعذر مع قيام الدليل
المحرم كما رأيت وفسره بما عومل معاملة المباح لا ما جعل مباحا حقيقة كما سيذكره الشارح ثم
ذكر فيه الرخصة لقوله اعلم ان الرخصة بالتغيير ثم قسمها الى الحقيقة والمجاز والاحق والاتم ثم
قال قد ثبت في اول الفصل ان الرخصة ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم وهو لا ينافي
الرخص المجازية ومورد القسمة يكون مشتركا لا محالة في هذا التقسيم على التفسير الذي فسره في كشف
فعلم ان الرخصة تفسيرا والتقسيم انما هو على التفسير بما تغير وح فالرخصة واحد من كل وجه منها على التفسير بما

ف استتبع اي لها معان متعددة الحقيقة منها ما استتبع في الاسلام المجازية من المعاني المجازية ولا ارتياب
صحة تسميتها على الاول مجازا ومقابله حقيقة لان المراد من الحقيقة الحقيقي بجهة الرخصة و
بالمجاز مقابله والحاصل القوة والضعف اشتبهت بالفاظها الشريفة وكلماتها اللطيفة ولنرجع الى شرح
الكتاب وهي اي الرخصة اربعة الاول ما استبيح اي عومل معاملة المباح في العفو عند المباشرة لا
في المباح فان المباشرة بغير عقوبة على المعصية مع قيام المحرم اي مع قيام الدليل المحرم بحيث لم
يخصص ولم يقيد وقيام حكمه بحيث لم ينسخ كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه فانه حرام على
الاطلاق ولم تخصص الدلائل الدالة على حرمته ولم ينسخ لكن بعذر الاكراه يجعل صاحبه معفوا كالمباح على اصله
النبوي وفيه اي في هذا القسم العزيمة اي الحكم الاصلي اولى ولذا لو مات صابرا ولم يجر على لسانه
تلك الكلمة كان ماجورا لانه اتى بما هو الاولى والاتيان بالاولى ماجور لان الشارع منعه عن الاجراء فهو
قد امتثل والممتثل ماجور بخلاف الاتيان بالرخصة لانه فيه ليس الا رجاء العفو وقد روي ان مسيلمة
الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله قال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه و
قال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ما تقول في فقال انا اصم فاعاد
عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلعم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما
الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له والقسم الثاني من الاقسام الاربعة للرخصة ما تراخى حكمه بسببه الى زوال
العذر كفطر المسافر والمريض والعزيمة فيه اولى ما لم يستضر فلو مات كان آثما لو علم بالرخصة وجه الاولوية
ان الصوم مثلا واجب فهو اتى بالواجب متنبها وقد مدح في الكلام الالهي على المتنبع على الخيرات
بخلاف ما لو استضر فانه القاء في التهلكة وهو منهي عنه ونقل في كتبنا كالهداية والبزدوي ان في
ذهاب الاولوية الى الرخصة والشافعية يقولون ومن العجب ما وقع في المنهاج الحاكم ان ثبت على خلاف الدليل
بعذر فرخصة كحل اكل الميتة للمضطر والقصر للمسافر والفطر واجب ومندوب ومباح وخلاف فيه على انه

قيل عليه انه خلاف الرواية وفي فتح القدير ان مذهبه كمذهبنا وانما هذا مذهب احمد وقد احتج على اولوية
الفطر بما روي في الصحيحين انه صلى الله عليه وآله وسلم كان في سفر فرأى زحاما ورجلا قد ظلل عليه فقال
ما هذا قالوا صائم فقال ليس من البر الصيام في السفر والجواب ان الله تعالى اجاز الصوم الى ادراك
عدة من ايام اخر فالسبب في خفة تلك العدة فتقبلها لا يجوز وانت تعلم ان الحديث انما
يدل على عدم الجواز فان نفي البر تصحيح لضد القبيح ومفاد الآية ليس الا التخفيف ولنا ان رمضان
افضل الوقتين وقال تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه
فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون فانه عام غير
مختص بمقيم ومسافر وما في الصحيحين فهو محمول على صورة الاستضرار ويدل عليه بعض الروايات
ان الناس قد شق عليهم الصوم وقد روى مسلم عن حمزة الاسلمي انه قال يا رسول الله اجد فيّ
قوة في الصوم ما بحث في السفر فهل علي جناح قال صلى الله عليه وسلم هي رخصة من الله
فمن اخذ بها فحسن ومن احب ان يصوم فلا جناح عليه والاحاديث في هذا الباب متعارضة
فانه روى ابن ماجه انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صائم رمضان في السفر كالمفطر
في الحضر والجمع بينهما امكن والاظهر فيه الحمل على الاستضرار مع توافق الاحاديث الدالة على
الصوم لكتاب الله تعالى ثم المعتبر في حد المرض المرض الذي يؤدي الى الهلاك او الى اشتداد
ومداره على الظن وفي كتبنا ان مذهب الشافعي رفع في التحديد خوف الهلاك والاظهر
مذهبنا فان الله تعالى ناط الرخصة بالمرض والمقتضي الا الزيادة والاستمرار انتهى ولفي
من كتب الشافعية ان مذهبه مذهبنا والقسم الثالث ما نسخ منا تحقيقا مما كان
على من قبلنا من امر كقرض موضع النجاسة اي كقطعه واداء الربع من الزكاة الى عشر فذلك
استغراق الشارق وكون التوبة قتلا والقسم الرابع ما سقط مع العذر مع مستمر وعتبه

فى الجملة اى مشروعيته فى غير موضع العذر ويسمى رخصة اسقاط وجه التسمية ظاهر كسقوط حرمة الميتة للمضطر
قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم وقال الله فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم
فان الله غفور رحيم والظاهر ان حكم المضطر مخصوص من العام وليس بنسخ فانه قال تعالى انما
حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه
والظاهر ان الاستثناء ادل دليل على ما قلنا والاولى ان لا يقال يحل اكل الميتة قالوا التسمية
الاخيرين بالرخصة مجاز والثالث اتم فى المجازية كالاول فى الحقيقة فان حقيقة الرخصة
التيسير فى الحكم الثابت ولا شبهة فى ان الذى ثبت حكمه وهو سببه فيه التيسير اتم
ثم الذى قد تراخى حكمه فان المشروع فى غير موضع العذر مشابه للرخصة فان الرخص
كلها مشروعة هو ايضا مشروع حتى قيل انه من قبيله واما الثالث وهو الساقط راسا
فلا بعد تام من الرخصة فهو اتم فى المجازية وقد مر من قبيل فروع قالوا سقوط غسل الرجل
مع الخف من الرابع وهو الذى تغير الى يسر بحيث صار العزيمة منسوخة فى العذر وهى مشروعة
فى غير موضعه كما فى حالة عدم التخفف لان الخف اعتبر شرعا مانعا من سراية الحدث اليها اى
الى الرجل وحاصله ان الحدث سار الى الرجل فاذا تخفف على الطهارة صار الخف قائم مقام
جلد الرجل فيحل الحدث الخف فهو مانع عن سراية الحدث اليها فلم يصل فلا يجب غسله فقد سقط
فرض غسلها مع الخف كغسل الراس ليس من الوظائف وقال شارح الكنز الزيلعي ويرد انه انما يتم
كون سقوط غسل الخف من قبيل الرخصة للاسقاط لو لم يكن الغسل فى الرجل هناك مشروعا
فان حاصل رخصة الاسقاط ليس الا ان الحكم الاصلى منسوخ فى حالة العذر كقصر الرباعية فانها
غير مشروعة والمنسوخ ليس بمشروع الا بدليل اخر فيكون النسخ من قبيل الرخصة الاسقاط انما
يتم اذا لم يكن الحكم الاصلى الذى هو الغسل مشروعا لكنه مشروع بعد وان لم ينزع خفيه ولهذا بطل

يبطل مسحه اذا خاض في النهر ودخل الماء في الخف ولا يجب الغسل بالقضاء المدة وحاصله انه قد ثبت
ان دخول الماء على الرجل ناقض للمسح فلو لم يكن الغسل مشروعا كان غسلها كغسل سائر
الاعضاء الغير الواجبة الغسل كغسل الراس والبطن فلا يكون محرما فيكون المسح على حاله
ابطالا لحكم الغسل [illegible] لا اصل كما في [illegible] من المشروعية واجيب عنه في فتح القدير
او لا بمنع صحة رواية بطلان المسح بل المسح ثابت كما كان فلا دليل على المشروعية فلم يثبت ان
سقوط الغسل ليس من قبيل رخصة الاسقاط وثانيا بما اشار اليه بقوله وان الغسل انما لم يجب
بعد الشروع لانه قد حصل وجوب الشروع ثم ايجاب الغسل انما هو للتطهير الفعلي فلو وجب
تحصيل الحاصل ورد جواب فتح القدير اولا بان الرواية مذكورة في الكتب المعتبرة كالظهيرية وغيرها
فلا يتجه منع الصحة وقال العبد الضعيف المعتصم بحبله المتين ان الرد غير متوجه فان الرواية في الفرع
المذكور مضطربة ففي بعض المعتبرات انه يبطل وفي بعضها انه لا يبطل وصاحب فتح
القدير ايضا لا ينكر انها مذكورة في المعتبرات هو حين ذكر قول الزيلعي قال هذا الفرع مذكور في
الظهيرية لكن في صحته نظر ولا شبهة فانه اذا رويت روايتان فاحدهما اما ان يتقن او مرجوح الى
او يجب العمل بالجمع واذا الجمع غير ممكن فلا بد من بطلان احدى الروايتين والنظر الصحيح يحكم ببطلان
بطلان المسح فان الخف يعهد مانعا فيبقى القدم على طهارتها كما كانت من قبل فوصول
الماء الى غير ذي حدث كالفخذ والراس وهو لا عائبة على ان منع الصحة فافهم ورد جوابه ثانيا بان
الاجماع على ان المزيل للتطهير حملا في محل شطار بعده فالمسح ان كان باقيا فانقضاء المدة
ناقض والتطهير السابق غير نافع بالاجماع مخصوص قبل غير نافع لما عرفت ان الخف مانع الحق
ان الحق المعتبر في رخصة الاسقاط نفي المشروعية في نظر الشارع بان يكون العمل به اثما
وبطلان هذا ثم وحاصل ان القسم الرابع هو الساقط بالعذر بالمسح فهو غير مشروع لاجل الخلف فالمباشرة

[illegible]

بالاصل معصية والفرع المذكور لا ينافيه فالاجزاء بما يكون بالمعصية كما ان المريض والمسافر المستغنيين
ممنوعان عن الصوم حتى انهما لو صاما له صاما عن الفرض وكذا المريض المتيمم فانه لو غسل يهلك او
اشتد مرضه يكفي في الاجزاء لان طلوع شمس الاصالة يخفي نجوم الخلف وامثاله كثيرة فقد صح ان كون المسح
من قبيل رخصة الاسقاط مع ان الغسل مجزئ قال العبد الضعيف المعتصم بحبله المتين ان الاجزاء
انما يصح لو كان المحل ذا حدث فهذا ان اراد بالغسل الوضوء فلا اجزاء لانه طهر طاهر اذ لا رفع حدث
قطعا بخلاف التيمم فان نفس المسح خلف والاصل انما لا في المحل وكذا صوم المريض فافهم نعم لو ثبت
ان ملوث الخف بالحدث انما هو الى ان لا يغسل فاذا غسل بعد انتقل الحدث الى القدم وفيه ما فيه فان قلت
انهم يقولون ان الاخذ بالعزيمة اولى فكيف يكون من قبيل القسم الرابع اجاب بقوله وما قالوا ان العزيمة اولى
فالمراد باسقاط سبب الرخصة فالمشروع في حق المتخفف ما دام متخففا المسح وسقوط الغسل واذا ازال سبب الرخصة بان
نزع الخف ثم يغسل فليس في حقه المشروع الا الغسل فلو كان الازالة ثم الغسل مستحبا فلا ينافي كونه من
الرابع وفي الهداية لكن من راه ثم لم يمسح اخذا بالعزيمة كان ماجورا ووجهه ان النبي عليه السلام ما خير بين شيئين فالتزم
مع اباحته وفيه رفع التهمة احترازا عن شبهة من المبتدعة كذلك مسئلة الحكم بالصحة في العبادات عقلي لانها اي الصحة
استتباع الغاية المطلوبة من العبادات فهي في العبادات عند المتكلمين موافقة الامر وهي الامتثال وان
وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة فانه بعد ظهور الخطاء يجب القضاء وعند الفقهاء هي كونه مسقطا لوجوب القضاء
تحقيقا كالصلوات الخمس المؤداة او تقديرا كما في صلوة العيد والجمعة فان الاداء كما ورد به الشرع مسقط لوجوب
القضاء لو كان القضاء واجبا بعد ورود الامر يعرف ذلك بلا توقف على امر اخر وفيه اشارة الى رد ما قال
بعض شراح المختصر انه ان اريد بكونها عقلية انه لا دخل للشرع فيه اصلا فظاهر ان الصحة ليست بعقلية لتوقف الحكم
على الشيء بكونه صحيحا على تصور امره تعالى وان اريد ان الحكم بها بالشرع فانه عقلي وجبار وان المراد بعقلية
الصحة ان الحكم بها لا يحتاج الى توقيف من الشارع بعد تصور الطرفين ككون الشخص مصليا والصحة كذلك فانه اذا عرف ان

اذ اعرف ان الصلوة المامورة في عرف الشرع كذا فاذا راينا الصلوة ونظرنا الى الحقيقة الصلوتية المعتبرة لا نستطر
ان امر اخر في الحكم من اعطاء طور المتكلم واما على طور الفقيه فهو الصالك وستشرحه بعد ولبو شرح الكتاب لجامعة المولى
الشهيد المعلقة على التلويح تبركا وتيمنا انهم ان ارادوا ان العقل يهتدي اليه بلا شرع ولو بعد بيان ان
لذا من الاركان والشرائط امتثالا فيتبع البطلان فان الصحة وفراغ الذمة عندنا الى بالقيام والقراءة وغيرهما من
الاركان والشرائط المشروعة لا يهتدي اليه العقل بوجه فان صلوة النصارى كانت بلا ركوع فيحتمل ان
يكون الركوع مفسدا وان ارادوا ان العقل يهتدي اليه من جهة الاهتداء بالشرع الى الاركان والشرائط
والاهتداء بالعقل الى ان ما استوفى اركانه وشرائطه للابدان تقع صحيحا كما قال العقل يحكم بكونه موصلا عند تحققهما فقائمة
الامر اللزوم بينهما موقوف من الشرع وعدم الاحتياج الى بيان ذلك بعد بيان الاركان والشرائط ولم
يبع احد وجوب ذكرها بالاستبداد بعد ذكر الاركان والشرائط في كل عبادة ومعاملة وانما المقصد
انها انما من احكام الوضع ولا شبهة في انها بحث عنها في البيوع والانكحة المنهية هل هي صحيحة
وكما في العبادات المنهية فلم يهتد اليه العقل من الاهتداء الى كون الشخص مصليا اتى بالعبارة
المباركة وقال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان هذا الكلام متين وكيف يعقل من العقلاء انه وضعي
مع ان العقل بعد الاحاطة بالاطراف مستبد بالحكم فالنزاع لفظي وظهر صحة قول بعض شراح المختصر ولعله
الف ان المفهوم من الكتاب ان صلوة فاقد الطهارة صحيحة مع وجوب القضاء فانها موافقة الامر وقد
وجدت فانا امرنا باتباع الظن وليستمع ما فيه وقال صاحب التلويح ان الصلوة الفاسدة
مسقطة للقضاء ومفرغة للذمة المشغولة فيلزم ان يكون صحيحة مع انها فاسدة فالتقيد باستتباع
الفائتة المفسرة في العبادات بتفريغ الذمة كما في التوضيح غير صحيح والذي نفى بدفعه ما في الحاشية
للمولى الشريف الشهيد السهالي عليه الرحمة وليوضح الكتاب بعبارتها تيمنا وما قيل على الكتاب
ان الصحة كون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة ولا شبهة ان الفاسد ان لم يوجب القضاء

فالاعادة وجبت قطعا فلم تفرغ الذمة ومعنى سقوط القضاء انه لا يجب على الاتي باصل المامور مع الاختلال
لواجبات القضاء في غير وقتها مع ان فضيلة الوقت فائتة عنه لم يسقط عن الذمة ولهذا
يترتب عليه الاثم وانما لا يجب الاتيان بها فقضاء المانع عدم المثل لها لان تلك الفضيلة متفوّدة
عن الاصل ووصف كالجودة في المودي الشريف وبالطال اصل المامور به ثم ان الاعادة ابطال عمل صالح
والقضاء ليس في وسع العبد ابطال الموجود وهذا لا يوجب فراغ الذمة وانما يوجب لوازم تقع القضاء
بلا شغل الذمة بالفضيلة وما وقع في بعض العبارات من تفسيرها بعدم لزوم القضاء معناه عدم شغل
الذمة اي فراغها لا ابطالها ويؤيده ما قيل في اختلاف الفقهاء والمتكلم في تفسير الصحة في العبادات
بسقوط القضاء بالفعل وموافقة الامر انه لا خلاف في الحقيقة ومعلوم ان الامر لا اعتبر فيه شيء على اصل
مامور او زيادة واجبات فكذا المراد بسقوط القضاء فسقوط شغل الذمة ولو بالفضيلة والا كان خلافا في
الحقيقة فيكون العقل موصلا الى المقصود الذي هو فراغ الذمة ولحق فضيلة الواجبات الزائدة على اصل
المامور به وسقوط القضاء هو دائما واحد والصلوة الفاسدة لا توجب تفريغ الذمة والعدم القضاء بالمعنى
المذكور فهي مقابل الفساد قطعا ثم قد يقال في البيع الفاسد صحيح الفاسد باصل فاسد بوصفه فيطلق
الصحيح على الفاسد ولكن الصحة هناك مقصورة على الاصل والفساد على الوصف وما اعتبر صحيحا لم يعتبر
فاسدا او بالعكس فلم يطلق مطلق الصحيح على البيع الفاسد بل صحيح الاصل فالصحيح انما قيل للاصل و
الفاسد للوصف اي للبيع بالاعتبارين فلم يلزم ان يكون الفاسد من حيث هو صحيحا من حيث هو
انتهت بعباراتها فانظر فيها بعين العناية واسدد الاهانة وقد ظن انها اي الصحة مطلقا من احكام
الوضع ليست عقلية وقد مر شرحه وماله وما عليه وقيل الصحة بمعنى الموافقة كما رآه المتكلم عقلا لان الصلوة
المؤداة بعد عرف ان المامور به كذا يعرف بالعقل انها موافقة له وهي بمعنى الاسقاط للقضاء بل بمعنى سقوط
وضعي لان وجوب القضاء وسقوطه لم يحكم به حتى يهتدي اليه العقل استبدادا اقول فيه نظر الكيس الاسقاط فرع التمامية

فرع التمامية وهو اي التمامية والظاهر وهي بالموافقة للمامور به المنوط كون العبادة جزئية من جزئياته فاذا
ثبت انها موافقة له ثبت انها تامة وهو اي الموافقة عقلي فالتمامية عقلية وسقوط القضاء انما هو
بالتمامية فهو عقلي ضرورة ان المكلف اذا اتى بالمامور به كما امر فقد تفرغت ذمته واذ قد تفرغت فلا قضاء
عليه البتة وبهذا ظهر ان النزاع بين المتكلم والفقيه لفظي كما في الحاشية التلويحية فان قلت ظان
الطهارة لو ما ظهر خطاؤه صحيح صلوته مع ان القضاء لم يسقط قلت انا انما امرنا بالاتيان بالصلوة
المشتملة على الاركان في نفس الامر لكن العرفان به متعسر فدارت في دائرة المباشرة على الظن
فالكان مطابقا للواقع فقد اتى بما في نفس الامر فقد سقط القضاء بالمرة وان لم يكن مطابقا له فان
ظهر الخطاء فعليه القضاء ولم يصح بالتفسيرين وان لم يظهر فهو غير صحيح في نفس الامر بل انما صح في الظن
بالتفسيرين لكن الآن [illegible] اذ قد يكون معذورا لجالس بعرف [illegible] لا يطالب في الظاهر ويرتفع الاثم
كما في اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه ولعل هذا الكلام مبني لكنه مخالف لما يفهم من الكتاب من التفسيرين
متغايرين بحسب التحقق وقال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين الفا ان هذا الكلام انما يصح لو كان
القضاء بسبب سابق مترتب للاداء اما لو كان القضاء بسبب جديد فلا يستند العقل بادراكه فانه تعالى
ان يقول ان التمامية لا يقتضي السقوط بل يجوز ان يكون قضاءه واجبا لسبب اخر فان قلت
يجوز ان يكون اشتغال الذمة بعد الاتيان غير معقول قلت ان ذلك شيء عندي اذ وجب القضاء
بسبب اخر والحق ان ذلك معانده كما قد عرفت في مبحث وجوب القضاء لسبب جديد او قديم وقيل
في حواشي شرح المختصر للفاضل ميرزاجان ان الحكم بالصحة في المعاملات من وضعي اتفاقا لان ترتب
الثمرات على العقود موقوف من الشارع على التوقيف البتة والترتب هو الصحة واما الكبرى فلانه ظاهر ان
[illegible] هل ترتب عليه تلك الثمرة لا يعرف الا بالشرع اقول فيه بحث اذ جعل العقود اسبابا
لا ريب فيه انه من الوضع لكن الصحة ليست ذلك بل هي هو الاتيان بها كما جعلها اسبابا وذلك هو المناط

لا استتباع الثمرة وهو الاستتباع بعد الشرع بان تلك العقود اسباب لها لا يعرف بالعقل فتأمل فلهذا
ظهر الضا ان الصحيح في الكل بمعنى واحد لكن المناط في شيء هو الاستتباع فقد فسر به وفيه اشارة
الى ضعف هذا الوصف فان الحكم بترتب الثمرة موقوف على المعرفة بان ذلك سبب وهو من الشرع
البتة فلا يستبد العقل بعد تصور الطرفين بالحكم بل يحتاج الى الشرع البتة فافهم والاظهر ان يق
ان الصحة المستعملة في كتب الشرع بمعنى واحد في الكل وهو الموافقة لما ورد به الشرع وهذا عقلي في الكل
ولو فرض ترتب الثمرة فربما تعتبر فلا مشاحة فيه شرح فافهم

الباب الثالث في المحكوم فيه

وهو الفعل مسألة لا يجوز التكليف بالممتنع مطلقا كالجمع بين الضدين او من المكلف كخلق الجواهر
من القدرة الحادثة للعبد وجوز الاشعرية التكليف بالممتنع سواء كان من العبد او لا ثم اختلفوا في
وقوعه فمن البعض الوقوع ومن الآخر عدمه واما الممتنع عادة كحمل الجبال فيجوز عندنا خلافا للمعتزلة
ولنا لا يجوز شرعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والمحال في العادة ليس في وسع العبد والاجماع
منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع والظن انه غير معتد به اما لانه منكر للبديهي الواضح الصحة
او لانه لا يعرف قائله من المعتبرين من اهل الاسلام ولذلك نسبت في بعض الكتب الى قوم
مسكورين وقال الامدي انه مذهب بعض الثنوية لنا ان التكليف بالمحال لو صح لكان المحال
مطلوبا واللازم باطل اما الملازمة فلان التكليف ليس معناه الا الخطاب بالاقتضاء والخطاب بالاقتضاء
لا يمكن الا ان يكون المقتضى مطلوبا واما بطلان التالي فوجهه قوله والطلب موقوف على تصور
وقوعه لما طلب والممتنع لا يمكن ان يكون متصور الوقوع اما المقدمة الاولى فوجهه قوله والا
لما طلب ذلك بل شيء آخر يعني ان الطلب لو لم يكن موقوفا على تصور وقوع المطلوب لكان الطلب
ممكنا من غير ان يتصور الطالب ان المطلوب يقع منه ومن ثم ما طلب منه ذلك الشيء بل شيء
آخر وهذا ضروري اما المقدمة الثانية فوجهه قوله والتصور وقوع المحال حيث يعرض في الخارج باطل

في انه لا يطلب بالضرورة قال الشيخ ابن همام الحق انما نعلم بالضرورة امكان كلفناك في الجمع بين الضدين
فالتكليف غير موقوف على التصور وقوع المطلوب وفيه نظر اشار اليه المص بقوله وهذا اي وجوب
تصور المط وقوعا في التكليف الحقيقي والطلب حقيقة واما الصوري بان يتلفظ بصيغة الامر ولقول
او صالح ادات باجتماع النقيضين واقع وعدمه البط ضرورة فلا اذ لك وربما قيل بامتناعه اي امتناع
تكليف بما لا يطاق الا ان سواء كان ممتنعا في نفسه او كان ممتنعا منه لمدرك اخر اي دليل
اخر هو ان التكليف بالممتنع نقص لانه تكلم بما لا يفيد وهو نقص والشارع منزه عنه لو تم المدرك
المذكور لتم المطلوب فتدبر وفي النسخ التي وصلت الى هذا العبد وانما قيل كلمة ان وما الكافة و
الظاهر ربما بكلمة رب وتلك الكلمة والمنع على الاول ان ذلك من قبل المعترض ان هذا
المدرك غير تام وانما قيل بالامتناع لاخر وهو لو تم لتم ولبعض الفضلاء ايجاب عليه في المسلك اشير بها
الى انه دفعها اجمالا والان نفصل تفصيلا ما فقال او لان ذلك البعض من الفضلاء ان تصور وجود
المح غير لازم فقول المستدل ان الطلب يستدعي تصوره مم اقول في دفعه فلذلك اي منع ان الطلب
يستدعي تصور وجود المح مكابرة اذ لا معنى للطلب الا استدعاء حصوله واستدعاء الشيء
لا يمكن الا بالتصور واليه اشار فيما سبق بقوله والطلب موقوف على تصور وقوعه كما علمت وقال
العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين لو حرر الاعتراض بان تصور وجود المح على نحو الاول تصوره
تصورا ساذجا ومنعه مكابرة واتصاله التصوره وقوعا في الخارج فيكون منعه منع الشيخ ابن همام
وينبو عنه السياق لا يحتاج في دفعه الى ما سبق من قوله وهذا في الطلب الحقيقي الخ ولا يندفع
لمح د قوله اذ لا معنى للطلب اه الا ان يفصل وقال ذلك البعض من الفضلاء ثانيا ان التصور
بوجه ما كاف وحاصل ان الطلب فيه الكفاية مستدعيا التصور وجود المح الكلي لا انه استحالته فان
تصوره الوجه كاف للطلب بعد هو ممكن ووقع اقول في دفعه علم الشيء بالوجه هو علم الوجه اذ لا علم الا بالكنه

فكان المطلوب هو الوجه وقد فرض انه غير كيف للاولى انما هو ذو الوجه لا الوجه وحاصله ان المكلف
انما هو ذو الوجه لان الكلام انما هو في التكليف بالممتنع فنحن نقول بامتناعه والاشبه انه خالف وقد
تقرر في غير هذا الفن ان المتصور بالذات في تصور الشيء بالوجه انما هو ذو الوجه فان العلم هو الحاصل
في الذهن وفي ذلك التصور انما الحاصل الوجه فهو المعلوم بالذات فقد صح ان لا علم الا بالكنه فان
الوجه كنه لنفسه والمعلوم بالذات هو المطلوب فلو كان المح متصورا بالوجه فالمتصور بالذات
هو الوجه فهو المطلوب هف قال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين انه حقق في غير موضعه ان
المعلوم بالذات في التصور بالوجه وان كان هو الوجه بالذات لكن الملتفت اليه بالذات هو ذو الوجه
انما الوجه ملتفتا اليه بالعرض والظاهر ان الملتفت اليه بالذات هو المطلوب فلو كان المطلوب
متصورا بالوجه فلا اشتباه وفيه هذا على طريقة القوم وفي الدفع ما قدمته ان الكلام في التصور ايقاعا
والمح سواء كان متصورا بالوجه او بالكنه لا يمكن ان يتصور ايقاعا وقال ذلك البعض من الفضلاء ثانيا
ان تصور العقل مهيته المح متصفة بالوجود سواء اتصف به في الواقع ام لا ليس بمح اقول الكلام
مع العقل ليس في الاستحالة بل المقصود ان المح من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده ايقاعا
في الخارج فان الكلام في الطلب الحقيقي حاصله ان الكلام في الطلب حقيقة لا في التلفظ بالطلب كما علمته وايضا
ان الكلام في طلب المح المعلوم الاستحالة فان اراد الباحث ان تصور المطلوب الذي هو
المح كاف في الطلب بان يكون معقولا عنه فتصور المح وقوعا كاف وان كان في الواقع غير متصف بالايقاع
فمنه ما عرفت انه لا كلام في العقل وان اراد ان تصور المح ايقاعا اي من حيث انه يوقع المكلف في
الخارج ليس بمح فغير ان بطلانه ضروري وقال ذلك البعض من الفضلاء ورابعا ان في الامر
بالصلوة فهم تصورها متصفة بالوجود في الواقع اذ لم يوجد بعد وحاصله النقض بالصلوة المامور بها
او هو منع على استدعاء الطلب تصور المطلوب متصفا بالوجود حين الطلب وهو غير بين فان المطلوب

فان المطلوب يسلم بوجوده اقول في دفعه تصور ما علىٰ ما سبق لان ماهيتها لا ينافي ثبوتها
فانها ممكنة فان قلت ربما يكون المامور به غير واقع في شيء من الازمنة كصلوة خمسين
قلت اشار الى دفعه بقوله لا ينافي فان المراد بالوقوع الامكان وفيه انه ح ملغو حيث
سبق ولعله يقوم منه تنزلا وحاصل الجواب ان ليس المراد الوقوع حين الطلب بل اعم من
الوقوع في المستقبل او الحال وقال ذلك البعض من الفضلاء خامسا ان قولنا
وجود النقيضين مح يستلزم تصور المح مثبتا فان تلك القضية موجبة على ما يراه اهل
التحقيق اقول الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما حققنا في السلم فى الحاشية تحقيقه
في السلم انه لا يمكن الحكم على ذوات الممتنع ولا على عنوانه اما الاول فلان المح من حيث
هو مح ليس له صورة في العقل فهو معدوم ذهنا وخارجا فلا الحكم ايجابا بالامتناع او سلبا بالوجود مثلا
واما الثاني فلانه ان كان محالا فكذلك وان كان ممكنا فلا يحكم عليه بالفنا لانه متصور وكل متصور ثابت ولا شيء
من الثابت بممتنع نعم لو لوحظ باعتبار جميع موارد تحققه او بعضها يصح عليه الحكم بالامتناع مثلا
لان كل حكم ثابت للافراد فهو ثابت للطبيعة في الجملة فالامتناع ثابت للطبيعة وذلك صادق
بانتفاء الموارد فتامل فانه دقيق وقال العبد الضعيف رحمه الله تعالى انه حقق في السلم وحواشي
المتعلقة عليه انه يلزم ان يكون الطبيعة موجودة في الخارج اذا كان الحكم في القضية على الطبيعة
مع ان بعضها من العدميات فان الانسان الاعمى صادق فمعنى الاعمى انسان يجب ان
يصدق فيكون الاعمى موجودا مع انه عدمي فاجاب بان المحكوم عليه وان كان الطبيعة لكن
المثبت له لا يلزم ان يكون هو المحكوم عليه فان الشيء مثاله بالذات ليس لنقيض طبيعة
النقيض ان يكون هو المحكوم عليه او غيره فالمثبت له بالذات هو الفرد والمثبت له
بالعرض هو الطبيعة ونحن نلتزم ان الطبائع العدمية موجودة بالعرض اذا عرفت هذا فاعلم

ان المطلوب يجوز ان يكون بالذات هو الكل والمتصور هو الطبيعة ثم ان المحكوم عليه والمتصور
في اجتماع النقيضين هو الطبيعة باعتبار المواد فح لقائل ان يقول ما المتصورة في الطلب فالجواب بالدفع ما
اشار اليه بقوله على انه فرق بين تصوره ايقاعا وبين تصوره مطلقا والذي نحن بصدده هو الاول
لا كلام لنا في الثاني والذي يستلزم قولنا وجود النقيضين فح انما هو الثاني دون الاول والحاصل
ان الطلب لا يتصور الا بان يتصور الطالب الوقوع بمعنى ان يتصور ان يقع منك الطلب
فان الامر ما وقع من الطالب الذي وقع منه الطلب حيث الا هزلا وحقيقة لا صورة لا يصح الا اذا كان
المطلوب عند الطلب متصور الامكان وقوعه ومقدوريته وهو ظاهر الصحة فلو كان الخصوم
يساعدون عليه فيها والا فاتمام المسلك كما ترى فان ادعى البديهة فلهم ان يقولوا كانه من
قبيل المصادرة ولا يخفى عليك انه تعسف فافهم والرابع ما قال الاشاعرة اولا ان التكليف
بالممتنع صحيح فانه لو لم يصح التكليف بالممتنع لم يقع وقد وقع اما الملازمة فوجهها ظاهر لان غير الصحيح ليس
معناه الا المعدوم من الواقع والوقوع ينافيه واما وقوع التكليف بالممتنع فوجهه قوله لان العاصي مامور
لانه لو لم يكن مامورا لم يكن عاصيا فان المعصية مخالفة الامر وايضا انه لو لم يكن مامورا لكان اما مامورا به
تعنت
حراما او مندوبا او مباحا في الكل لا معصية البتة وقد علم تعالى انه اي المامور به لا يقع فانه تعالى لا
يعزب عن علمه مثقال ذرة والمامور به كالايمان مثلا اذا لم يقع من ابي جهل اصلا فقد علم من الازل ان الايمان
لا يقع منه اصلا وخلاف علمه وهو في تلك الصورة وجود الايمان منه فالمامور به ممتنع لكونه من الواجب فقد
وقع الامر بالممتنع وهو مطرح التكليف بالممتنع وكذا من علم الله تعالى بموته قبل الاتيان بالمامور به فانه
لم يقع منه فهو معلوم له تعالى وخلاف علمه تعالى ممتنع وكذا من نسخ عنه المامور به قبل تمكنه وهو جائز
عندنا وعند الخصوم ايضا فهو غير واقع من المكلف فحيط علمه تعالى وخلاف علمه ممتنع والجواب انه
لا يمنع تصور الوقوع منه بل غيره الواقع عدم الوقوع فان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له وحاصل

وحاصل الجواب ان العلم موافق للمعلوم فان كان في نفسه ممكنا فالعلم تعلق به انه معدوم ممكن وان كان
ممتنعا فالعلم يتعلق كذلك وليس يحصل العلم بالقيام زيد وجوبه وليس يحصل الفعل امتناع سلب القيام
فعلمه تعالى بان الايمان لا يقع من ابي جهل لا يستلزم امتناعه منه فهو لا يمنع تصور الوقوع منه
بل غاية ما يفيد ان الواقع طرف العدم وبذلك لا يلزم الامتناع فان قلت انا لم نقل بسببية
العلم بل قصارى امره ان ذلك كاشف عن وجود امر مانع عن الوقوع قلنا نعم لكن
لا يستلزم الامتناع فان الامتناع العرضي لا يستلزم الامتناع بالذات وحديث عدم
السببية انما وقع مستندا فلا ينفع كثيرا ان المستدل لم يزعم السببية فافهم وما قيل انه يلزم
من جواز الفعل جواز الجهل فممنوع فان العلم حاكي عن الواقع المتحقق وحاصل ما قيل
ان المفروض ان علمه تعالى بعدم الوقوع وهو يستلزم امتناعه فانه لو كان ممكنا والممكن
لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض انه واقع فيلزم ان يكون علمه تعالى جهلا وحاصل الجواب
انا لا نسلم ان العلم جهل فانه حاكي عما في الواقع والواقع انما هو عدم الوقوع فهو يعلم
كذلك فلا جهل ولا يخفى ما فيه من سخافة فالاوجه ان يقال في التحرير ان الوقوع لو كان
ممكنا فيمكن ان يقع فالعلم بعدمه يكون جهلا والجواب ظاهر الانطباق والتحرير الاصفى ان
الوقوع ان فرض واقعا فعلمه باق او غير باق وعلى الاول لزوم الجهل ظاهر وعلى الثاني يلزم
ان يكون الواجب تعالى محل التبدل والجواب ان الواجب تعالى بالنظر الى
ذاته واجب العلم بما هو الواقع فان فرض وقوع المعدوم فيصح ان يعلم الوقوع لا من حيث
التبدل بل يعلم من الازل انه واقع فلا يلزم اصلا امكان الجهل اصلا ولا التبدل غايته
الامر امكان مسلوبية الصفة الثانية فان اريد الامكان بالذات فلا نم لزومه وان اريد
الامكان بالقياس الى الممكن فيلزم ومنع استحالته ثم اعلم ان حديث الموت ان جرى ان

وقوع الفعل مع الموت ممتنع فلا يتجه الجواب الا بتغيير يسير بان يقال الامتناع بشرط لا ينافي الامكان
بالذات ويرد على احتجاج الاشعرية ايضا انه يستدعي ان يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لوجوب تعلق العلم باحد
النقيضين وخلاف العلم محال اما واجب او ممتنع ولا شيء منهما بمقدور وحاصله النقيض الاجمالي والتفصيلي
في المثال ان ذلك ملزوم ان يكون التكليف بالايمان تكليفا بالممتنع مثلا فان الله تعالى عالم
بوقوع ايمان زيد او بعدمه فان كان عالما بالاول فخلاف علمه وهو عدم وقوع الايمان ممتنع فالوقوع واجب
كما تقرر في المطلقات ان احد الطرفين اذا كان ممتنعا فالآخر واجب والواجب غير مقدور بل هو اضطراري ليس المقدور
الا ما يصح منه ان يوجده وان لا يوجده وان كان عالما بالثاني فخلاف علمه وهو الوقوع ممتنع والممتنع غير مقدور فالكل
تكليف بالممتنع من العبد فالخصوم قد سلموا ان التكليف بالممتنع وان كان جائز الكنه لم يقع وقال العلامة
الشيرازي ان دعوى الاجماع غير صحيح فانه عند الخصم ان كل تكليف تكليف بالمحال وان سلمنا فلا يعارض نقيض
فانه دليل ظني لا يعارض القواطع وفيه ما فيه اعلم ان الشيخ ابا الحسن الاشعري ذهب الى ان القدرة مع الفعل لا قبله
كما هو الاشهر وذهب ايضا الى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى كما عرفت في باب الحاكم فالزموا على الاشعري
تكليف المحال واما على الاول فلان العبد غير مكلف حال الفعل لانه يستدعي الفعل وهو انما يكون من قبل حصول
التكليف عاجز غير قادر وهو محض تكليف المحال واما على الثاني فلان الافعال اذا كانت مستندة الى الله تعالى
فلا علاقة للعبد اصلا في حالة التكليف كما اذا كلف زيد بفعل عمرو او كلف بالحركة الفسرية بل التزموا التكليف بالمحال وفي
الالتزام اشارة الى ان الاشعري لم يصرح بجوازه وانما الزموا عليه وهو الاشهر ولذلك قال في الحاشية صرح غير
واحد بانه لم يصرح به واذ قد صرح الثقات كالعلامة الشيرازي وغيره بانه ذهب اليه الاشعري وقال في
بل التزموا ويق ان الكلام مجرى على ما اشتهر وحاصل ضمير التزموا الاشعرية التابعون للشيخ فكلمة بل للترقي
يعني ترقى او الزام الشيخ الاشعري الى ان التزموا اي بالقوة القريبة والحق انه اي الالتزام او الالزام
ليس بلازم من المذهبين القائلين بمقارنة القدرة الفعل واستناد الافعال كلها الى الله تعالى لعدم اللزوم من الاول

من الاول القائل المقارنة القدرة الفعل فلان القدرة انما يجب في زمان الايقاع حتى يتحقق الامتثال
لا زمان التكليف وهي متحققة في زمان الايقاع فلا تكليف للعاجز فلا الزام نعم لو وجب القدرة في زمان
التكليف لزم تكليف غير القادر واما عدم اللزوم من الثاني القائل باستناد الافعال الى الله تعالى
فلان التكليف عندنا لا يتعلق الا بالكسب لا بالايجاد والعبد مختار في الكسب فان قلت التكاليف الواقعة
في التكاليف المنزلة انما هي بالافعال دون الكسب قال الله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
قلت ان التكليف انما هو الفعل كما قلت لكن التكليف يستدعي القدرة وهي انما يكون
الكسب عندنا فان المكلف به يجب ان يكون بحيث يكون العبد بحيث ان شاء صدر منه
الفعل وان شاء لم يصدر منه فذلك الفعل وهو يتحقق بما يكون الفعل مفعولا له كما يراه
المعتزلة وقد يتحقق بان يكون مبادئه التي يتحقق عقيبه الفعل في العادة المستمرة في اختياره
وفيه اي في تحقق الكسب والاختيار وعدم الايجاد من العبد كلام في فن الكلام وهذا الفن
ليس موضع اشباعه والذي ينبغي ان يعلم ههنا بالكسب ايضا مفض الى التكليف بالمحال الذي
هو التكليف للعاجز فان الكلام منقول الى الكسب وهو ايضا من الله تعالى بل كل صغير من صفات
العبد منسوبة الى الله فهو كالسكين بل كالمرتعش وحاصل مقالهم ان الافعال الصادرة عن العبد على
قسمين الاول المقدور صورة كالصلوة والصوم والثاني غير المقدور صورة وحقيقة كحركة الارتعاش
والاول كاف في توجه التكليف وانت تعلم ان كلا منهما بمنزلة وقد اشار اليه المص فيما وانه لقوي
للجبر ولكن لا غائلة على المص بوجه فانه لم يقل ان المفسدة منفية عنهم بالكلية بل حاصله ان جماعة
عن قلة زعموا ان التكليف العاجز يلزم من مذهب القولين وهذا غير صحيح بل الصحيح انهما لا يستلزمانه بل
اللزوم ان كان كان لمذهب اخر لائق بحال هؤلاء حاصل الزامهم ان خلاف القول مستلزم لذلك
ولو مع ضميمة فلنا غير ظاهر من مقالتهم تلك فانهم اكتفوا بالالزام على ذلك الفعل ولم يوردوا كلمة اخرى

وقالوا اي الاشعرية ثانيا ان الله تعالى كلف ابا جهل بالايمان وهو خطاب متواتر وهو اي الايمان انما يتحقق بالتصديق
لما اي لجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ومنه اي من جميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم انه اي
ابا جهل لا يصدقه اي النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى في امثال ابي جهل سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم
لا يؤمنون فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه اي فقد كلف الله تعالى ابا جهل بان يصدق النبي صلى الله
عليه وسلم في ان لا يصدقه فقد كلف بان يعتقد ان لا يعتقد وهو اي يصدق عدم تصديق النبي صلى الله
عليه وسلم انما يكون بانتفاء التصديق اذ لو كان التصديق متحققا لعلم التصديق اذا توجه فان كل من علم
شيئا فاذا توجه الى نفسه يعلم انه يعلمه ولا يعلم قطعا انه لا يعلمه فالتصديق بعدم التصديق مستلزم له
واذ هو مكلف بالتصديق والتصديق بعدم التصديق فهو مكلف بالجمع بين النقيضين وهو المطلوب
وقد وقع في البديع وغيره بدل ابي جهل ابو لهب والجواب انا لا نسلم ان ابا جهل مكلف
بالايمان بالجمع بل الذي نقول به ان لا تكليف الا بالتصديق في احكام الشرع وعلوم النص الذي
يشير اليه قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون اخبار منه تعالى بانهم لا يؤمنون و
النصوص الدالة على تكليف الكل وان كانت مطلقة لكنا نقيدها جمعا بين الادلة فان قلت
ان اخبار الله تعالى واقع البتة فعدم التصديق واجب والا لزم الكذب في قوله تعالى عنه فالتصديق ممتنع
فهو تكليف بالممتنع اجاب بقوله ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم اي لعلم الله تعالى ان ذلك الممكن
واقع او ليس بواقع فان العلم مطابق للمعلوم او بخبر فان الاخبار ايضا كذلك وقد مر تحقيقه فان قلت
ان الذي قلته من ان الممكن لا يخرج عن الامكان بعلم او خبر الى لو كان صحيحا لجاز التكليف بالايمان
يصح التكليف بما علم المكلف انه لا يقع منه كما اذا علم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صادق في
هذا الاخبار والتالي باطل بالاجماع اما الملازمة فلان علم المكلف بعدم وقوعه منه لا يخرج الممكن عن الامكان
والممكن مما يصح تكليفه وكيف اذ علم الله تعالى الذي لا يخلف في اسلامه لم يمنع فعلم العبد اولى فصح ان

فصح ان يكون كاذبا اولى احسن في المشهور بانه غير مكلف لانتفاء فائدة التكليف ولم يرتض به المص
فقال وما قيل انه لو علم الوجهل وامثاله انه لا يؤمن لسقط عنه التكليف ثم فان الاان ان
لم يترك سدى غير مكلف وكيف وان له العقل والفعل وهو ممكن فعلا ان يتنبه للمبادى الافعال
ويزيل عن نفسه ذلك العلم وكيف يجترئ على ان الذى حواسه واختياره على طبايعها
خارج عن زمرة التكليف وداخل في البهائم مع ان الشريعة عامة وحديث عدم الفائدة اوهى
من بيت العنكبوت فافهم وقد وقع في المنتهى وغيره ان المكلف ان علم امتناع وقوع الفعل
فهو من البهائم غير مكلف وفيه انه ان كان ممتنعا في الواقع ولكن ان علمه جهلا فهو مكلف
بنص او الاجماع فالكفار حقا فلا يختص عن الاشكال والافالحق ما في الكتاب وهو الاظهر فالحق فعل
في شرح المواقف وشيانو الفاضل ميرزاجان في حواشي شرح المختصر في الجواب عن الاستدلال المذكور
انه اى ابا جهل مكلف بالتصديق بالجميع اجمالا فلا تكليف عليه الا بان يعتقد ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم صادق في كل ما جاء به وهو لا يستلزم ان يعتقد انه لا يعتقد حتى يلزم محذور كيف والتصديق
بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق اذا كان تفصيلا فالتصديق بعدم التصديق مندرج في
ذلك الاجمال والاجمال لا اشتمال على مفصل بالفعل فلا يلزم وجود عدم التصديق فلا خلف اقول التصديق
بالجميع اجمالا لا يصح منه لانه يحقق التصديق منه لانه يحقق التصديق منه وفرض انه لا تصديق منه
لاخباره تعالى بذلك وخبره صادق فتدبر فالقلب انما هو بالغير فان الاخبار من المخبر الصادق
لا يجعل الممكن الى الامتناع الذاتي فالتصديق الاجمالي ممكن في نفسه وان كان ممتنعا باعتبار الخبر
فلا غبار به على القائل اجاب في الحاشية بقوله توضيحه ان الاجمال لا يخلو اما ان يكون متعلقا
على التفصيل ام لا وعلى الثاني فليس اجمالا لذلك التفصيل وعلى الاول فيتعلق التصديق بعدم التصديق
اجمالا وتعلقه فذلك لا يستلزم عدمه اذ لو كان لعلم وقد فرض انه لا يعلم فتامل فانه دقيق انتهت

يتغير بسبب ولا نظر الى تحقق ان التصديق الاجمالي لو كان منطبقا على التصديق فلا بحث من ان يكون
المصدق به صادقا او كاذبا وانتفاء الكل والاول ملزوم تحقق عدم التصديق فيكون مامورا بالنقيض
الجامع لعدمه وهو محال فافهم وتدبر انه كما انه مامور بالتصديق الاجمالي مامور ايضا بالتصديق التفصيلي فيلزم
المحذور ويستوفي الى ايجاب المرضي مسئلة الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية خلافا للحنفية
وقيل خلافا للمعتزلة والمشهور انهم موافقون للشافعية وهو الانسب لمسئلة التحسين والتقبيح
الملزومين لوجود احكام من الله تعالى وقيل الكافر مكلف بالنهي فقط ولا وجه له الا الضعف واما التكليف
بالعقوبات والمعاملات فالاتفاق بيننا وبين الشافعية على انه لازم لتعقد الذمة فانما لهم
قال الشيخ ابن الهمام في التحرير ذلك اي عدم تكليف الكافر بالفروع مذهب مشايخ سمرقند منهم
القاضي ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وحاصله على ما في شرح البديع ان العبادات التي تحتمل السقوط
ليست تخاطب بها الكفار ومن عداهم متفقون على التكليف بها اي بالفروع وهو مذهب
العراقيين من اصحابنا واهل الحديث وتحرير محل النزاع على ما في التحرير انهم انما اختلفوا في انه اي
تكليف الكافر في حق الاداء كالاعتقاد اي كتكليف الاعتقاد ومعنى ان الاعتقاد على الكفار ليؤاخذ فقط
العبادات وجب كذلك الاداء واجب او ان تكليف الكافر في الاعتقاد فقط فالعراقيون اخذوا بالاول
كالشافعية فيعاقبون على تركها فانهم تركوا الواجب وتارك الواجب معاقب والبخاريون اخذوا بالثاني
فقط فلا يعاقبون بالترك فالعذاب عذاب الكفر وعند العراقيين تضاعف العذاب وفيه اشارة
الى ان ما وجهوا الكلام هو في رد بعض شبههم ليس يرجع الى طائل كما ستعلم ان شاء الله تعالى
والمشهور ان تكليف الكافر بالعبادات في حق المواخذة في الآخرة متفق عليه فانما الاختلاف في حق
في حق وجوب الاداء في الدنيا فعند العراقيين الوجود وعند غيرهم العدم وفي كشف المنار واما التكليف
بالشرائع في حكم المواخذة في الآخرة فلان الكافر بترك الطاعات مستحقا ان يكون ذلك كفرا على كفر

على كفره فيعاقب عليه في الآخرة كما يعاقب على اصل الايمان وقال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان
الكافر ان مات على كفره فهل هو معاقب على ترك الصلوة والصوم ام لا فان كان معذباً
على الترك فهو غير معقول لان التعذيب بمجرد ترك الواجب او المباشرة بالمنهي عنه غير معقول
بالاتفاق الواقع على المواخذة في الآخرة مع عدم وجوب الاداء وتحريمه غير معقول وان لم يكن معذباً على
الترك فهو معذب على ترك الاعتقاد او ليس بمعذب اصلا والثاني كما ترى والاول هو
الذي اراه كشف المنار فلا مواخذة في حق العباد البتة بل انما المواخذة على شيء آخر فالعبادات
انفسها في حق المواخذة في الآخرة وفي الدنيا على السواء وبالجملة كلامهم مضطرب فافهم والرواية
ليست محفوظة عن ابي حنيفة واصحابه والقوم انما استنبطوها من فروعهم الفقهية فانه قال محمد فيمن نذر صوم
شهر فارتد ثم اسلم فعليه [?] ان الكفر يبطل وجوب اداء العبادات ولو قيل الردة يبطل القرب
والتزام القربة قربة فيبطل ما التزم فلذلك ثم قال الشيخ سراج الدين قد ظفرت بمسائل عن اصحابنا
تدل على ان مذهبهم فيه ذلك وهي كافر دخل مكة ثم اسلم واحرم لا يلزمه دم لانه لا يجب عليه ان يدخلها محرما
ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لانها ليست بواجبة عليه ولو حلف ثم اسلم وحنث فيه
لا يجب عليه الكفارة والكتابية المطلقة الرجعية ينقطع رجعتها بانقطاع الدم في الثالثة لعدم وجوب
الغسل عليها ولزوم الاحكام بخلاف المسلمة فانها لا ينقطع رجعتها حتى يعقبه الانقطاع بالاغتسال
او بمضي وقت الصلوة اقول فيه ما فيه فتامل هذه عبارة الحاشية وقال العبد الضعيف المعتصم بحبله المتين
ان المرتد ان تاب فاسلم فعدم وجوب شيء [?] لان الاسلام يجب ما قبله فلا يدل على المسئلة وان لم يثبت كما
اذا كانت المسلمة مرتدة مثلا فما في الضعف [?] حديث ابطال الردة القربة غير متوجه [?] ان الردة
انما يبطل القربة الواقعة ولا يبطل وجوبها فانه ليس بقربة فالزامها ليست بقربة ووجه ان الالتزام بالقصد
قربة وهو قد وجد في حالة الاسلام فيبطل اثره وهو وجوب الايفاء بالعقد وليس بقربة فينبغي ان يتحقق فكان

جعل المانع الارتداد فهو منقض الى ثبوت المسئلة فان قيل المانع اخر فهو لا يوجد اثره فافهم واما

دخول الكافر مكة مع عدم لزوم الدم لانه جابر للنقصان وبالاسلام الى نفع الجناية من الاصل ولذلك

لا يجب قضاء الصلوة والصوم فكان الرجل قد دخلها الان واما عدم وجوب الصدقة فدليل واضح على

ان الكفر مانع عن عهدة العبادة لكن لو ادى الصدقة عن عهدة كان كمن لم يود فان اداء العبادات

مع الكفر كاداء الصلوة مع التلوث بالحدث فان ارادوا بعدم الوجوب عدم وجوب الاداء مع الكفر فهو

لا يدل على شئ من المطلوب والا فهو من الدلائل وهذا الشق هو الاظهر واما حديث الحلف فلا دليل

فيه على المسئلة فان الاسلام يجب ما قبله فالحنث انما يعمل اذا كان الالتزام في عهدته واذا انتفى

فلا حنث فلا كفارة واما حديث الانقطاع فينبغي ان نفرض فيمن انقطعت حيضه الثالثة في اقل

من العشرة فانقطاع الرجعة لا يوجد له سبب الا الكفر واما نسخ لهذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا

وههنا مسائل اخر تركناه مخوفا عن الاطالة للنافي اولا انه لو وجبت الفروع على الكافر لصحت منه لصح الاداء

منه الموافقة الامر لان الصلوة ليست عبارة الاعن الاركان المخصوصة مع شرط الطهارة وقد وجدت

كذلك فالمانع ليس الا الكفر وقد فرض عدمه واللازم القائل لصحة الاداء باطل اتفاقا بين النافي والمثبت قلنا لا نسلم

ان الدليل غير تام لانه منقوض بالجنب والمحدث لانه لا يصلح الالتزام ان الصلوة التي هي من الفروع لو كانت

وجبت عليهما لصحت الاداء منهما والتالي باطل اتفاقا واما بجميع ما ذكرنا في الدليل فانقلبت الملازمة لو جد منه

مع شرطها وهو الايمان والبه اشار بقوله والحل في موضعين انما الفروع انما يصح بالشرط وهو الايمان كالمحدث

فان شرط صحة الفروع عنده بشرط الطهارة فكما ان الوجوب غير متعلق في المحدث بالحدث فانه لو اداه

توضأ او لم يتوضأ يحب عليه الفروع لكن يشترط الاتيان بها مع الطهارة كذلك الكافر وجوب

الفروع عليه غير متعلق بالايمان بل وجبت عليه سواء امن او لم يومن لكن الاداء مشروط بالايمان

بالايمان فالصورتان سيان والجواب والباقي ما بيانه لو وجبت الفروع على الكافر لامكن

الملازمة

وهو الطهارة فلما كان يقول

الكافر لم يصح لفقد شرطها

لا يمكن الامتثال وانتفاء الطلب وجه اللزوم ان الامتثال هو الاتيان بالواجب كما وجب فهو مبني على الوجوب
والايقاع ممكن بلا شبهة والوجوب مفروض وجه بطلان التالي ان الامتثال لو كان ممكنا لكان
الايقاع في حال الكفر او بعده او قبله والتوالي باسرها بواطل اما الاول فوجهه قوله وفي الكفر لا يمكن لان
ثمرة الصحة استحقاق الثواب ولا استحقاق في حال الكفر بالاتفاق واما الثاني فوجهه قوله ولا بعده
لانه لان الاسلام يجب ما قبله واما الثالث فلان العبادة قبل الوجوب ليست بمعتبرة واذا بطلت
التوالي فقد بطل المقدم وهو المطلوب قلنا نختار الاول ونقول ان الامتثال ممكن حين الكفر
لكن بشرط الاتيان بالشرط وهو الايمان كالمحدث حين الحدث وكذا الامتثال ممكن في
حينه وان لم يمكن بشرط الحدث والضرورة الشرطية لا ينافي الامكان الذاتي فالامتثال وان كان
ضروري العدم بشرط الكفر لكنه ممكن العدم في نفسه حينه واذا كان ممكن العدم في حينه في نفسه كان ممكن
الوجود ايضا كما في المحدث بعينه ومع تقرير المنع الاول والاصح الاستفسار بان يقال ان اريد بقوله
وفي الكفر لا يمكن بشرط الكفر فالانحصار ممنوع لانه يجوز ان يكون ممكنا حين الكفر لا بشرط الكفر ولا بعده
وان اريد انه ليس بممكن في حينه فممنوع قال الاستاذ الاجل في المحاكم اقول يمكن دفع هذا الجواب بان
الصلوة المعقولة بعد الايمان هي الواجبة قبله او بعده لا سبيل الى الاول لسقوط الامر بالايمان
ولا الى الثاني قال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان اول الوقت انما هو سبب لاصل الوجوب
وما توجه الخطاب في الصلوة المعقولة بعد الايمان الكائن في الوقت فيلزم انها الواجبة قبله ولا نم
ان السببية سقطت وان كانت بعد الوقت فيلزم انها غير الواجبة لان القضاء وقد سقط وصارت
الصلوة في حقه كصلوة العبد فالقلب ما تقول فيمن امن في الاخير قلنا على مذهب من يجعل السبب اول
الوقت كما مر تفصيله في باب الحكم ان المودي ما كان واجبا من قبل وعلى مذهب الحنفية فسببية الوقت
انتقلت اليه وتقررت فالواجب كان واجبا باصل وجوبه ثم وجب ادائه والحاصل ان الذي ثبت من الجواس

الا لكونه هو سقوط القضاء واما سقوط الاثم مطلقا فلم يثبت وينتقض هذا الدليل بالايمان فيقتضي ان
الايمان ليس بواجب على الكافر لانه لو كان كذلك لامكن الامتثال والتالي باطل واما الملازمة فظاهرة
واما بطلان التالي فلان الامتثال لا يمكن في الكفر والا لزم اجتماع النقيضين وبعد لا يطلب الانقياد الى
والجواب الجواب والمنافي بانا لو كانت الفروع واجبة على الكافر لوجب القضاء عليه والتالي باطل لانه
لا يجب اتفاقا اما الملازمة فلان القضاء انما يسقط بالاداء وما ادى فلنمنع الملازمة ثم فان الاسلام
يجب ما قبله وهو كانه قضاء عن الكل وحاصله ان القضاء انما يجب استدراكا لمصلحة فاتت واذا
الاسلام قد عهد رافعا للمعصيات فلا جبر النقصان قد زال والفائت في القضاء خرج فلذلك لم
يوجب الشارع وقد عهد في الاحاديث ان الانسان بعد الايمان كانه خلق الآن فالمعصيات
كلها قد عفيت ولا حاجة الى القضاء او قلنا انه اي القضاء بامر جديد والامر الجديد لم يوجد في حقه
فلم يجب القضاء فانتفاؤه لا يدل على عدم الوجوب وفيه ان النصوص الموجبة للاداء متشاركة بالنسبة
الى المسلم والكافر فالموجبة للقضاء كذلك قال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان اورد على ان النصوص
الحاكمة بالقضاء وان كانت عامة لكنها مخصوصة بالمسلم بالاحاديث المتواترة المعنى من عدم ايجابه
صلى الله عليه وسلم على الكافر القضاء يجاب عنه بانه يجوز قد استغنى بان الاسلام يجب ما قبله وقد بلغوا
حديث وجوب القضاء بالامر الجديد وللمثبت الآيات الدالة على وجوب الفروع على الكافر
منها قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي الزكوة فانه يدل
على ان الذي سلككم في السقر هو ترك الصلوة والزكوة وما تركه مفضي الى العذاب فهو واجب فالصلوة
والزكوة واجبتان والمراد بالاطعام الزكوة الواجبة فان ترك المندوب لا يصلح سببا للعقاب واجيب
او لا بان المواخذة في الآخرة على مدلول الآية وهو ما لا نزاع فيه كما تقدم مرتين وعن قريب وفيه ما قد عرفت
فانه ظاهر ان الكافر اذا لم يكن مكلفا بالفروع فهي مندوبة في حقه او لم يتعلق الخطاب في حقه وكلاهما ينفي المسبب

لنستوجب العذاب تركا واول بان المراد من المسلمين كما في الحديث النبوي صلى الله تعالى عليه وسلم
نهيت عن قتل المصلين لانه لا يطرد فيلزم لم نك نطعم المسكين لان ارادة المسلمين بطريق الكناية دون
الاستعارة وفيه ما لا يخفى من البعد مع انه لا ضرورة ملجئة اليه فالوا الجمع الادلة قلنا سمعتها فعلمت حالها واولى بان
الكل على معناه والمصلين غير الكافرين وتفصيله ان قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين يتناول الكافرين و
الفسقة من المسلمين فان المجرم يعم الفريقين فسؤالهم ما سلككم في سقر ايضا يتناول القبيلين فجوابهم
لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين الضائع والصلوة
والزكوة عائدان الى الفسقة والخوض والتكذيب الى الكفرة فالجواب منطبق على السؤال بالتوزيع كما اذا سئل جنس
السارق والقاتل والمديون فقيل لهم ما ادخلكم في الحبس فقالوا السرقة والقتل والدين وفيه بعد ظاهر على ان سياق
الاية في ذم الكفار فافهم ومنها قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم الاية فانه
يدل على ان الناس كلهم مكلف بالعبادة واول بان الناس وان كان اعم بحسب اللغة لكن المراد ههنا المخصوص
من المسلمين وقال العبد الضعيف المعتصم بحبله المتين ان التخصيص في غير محله فان اخر الاية لعلكم تتقون الذي
جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا
وانتم تعلمون وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله يدل دلالة قاطعة على ان الناس
عام للكفرة وربما يأول بان المراد بالعبادة الايمان والمعرفة وليس فيه شيء الا صرف العبارة الى غير الظاهر من غير
ضرورة ملجئة اليه ومنها قوله تعالى ولله على الناس حج البيت واول بان الناس مخصوص بالمسلمين او المراد وجوب
ان حج البيت بعد حصول الشرائط كالاستطاعة مثلا ومنها الايمان وفيه ما مر الى غير ذلك كقوله تعالى وما تفرق
الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا
الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة واول بان العبادة المعرفة واقامة الصلوة باعتقاد حقيتها وكقوله تعالى
ولوطا اذ قال لقومه اتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين انكم لتأتون الرجال شهوة من دون

النساء بل انتم قوم مسرفون وما كان جواب قومه الا ان قالوا اخرجوهم من قريتكم انهم اناس يتطهرون وكقوله
تعالى والى مدين اخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم فاوفوا الكيل والميزان
ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها ذلكم خير لكم ان كنتم مؤمنين والايات كثيرة فيما اوردناه
كفاية قال المص والتاويل في الكل بعيد ونحن قد ذكرنا التاويلات في مواضعها وذكرنا وجه البعد فتامل وهؤلاء
قد اوردوا وجها اخر على اثبات دعويهم ولكن هو ضعيف لم نورده هنا مسئلة لا تكليف الا بالفعل خلافا
لكثير من المعتزلة وبعض اصحابنا كشمس الائمة السرخسي وفي العبارة اشارة الى التوقف على ما قال صاحب البديع حيث
نسب الخلاف الى ابي هاشم فقط واصل المسئلة الى المتكلمين فان قلت هذا يقتضي ان لا يكون النهي بالتكليف
فانه ليس المقصود منه الا الانتهاء اجاب بقوله وهو اي الفعل في النهي كف النفس ولا شبهة في ان الكف
من الافعال قال الشيخ ابن همام في التحرير وهو من النهي كف النفس عن المنهي ويستلزم سبق الداعية
فلا تكليف قبلها متحيرا واعترض عليه المصنف في الحاشية بان العزم اخص وهو المراد وقال العبد الضعيف المعتصم
بحبل المتين انه لو لم يحمل كلامه على ما افاده لوجه وحاصله ان الانسان معتاد في الحيلة المستمرة بان لا يمنع عن
نفسه شيئا الا اذا عرف قبحها في الممنوع فالعزم على الترك لا يوجد الا بان يخطر في ذهنه قبح المباشرة
ولكن من الدواعي فلا بد من سبق الداعية ولا تكليف قبلها فلا يلزم التكليف بالمحال ولكن هذا قبل
الحدوث فان كل فعل كف سواء كان كفا او غير كف لا نزاع في عدم الفعل العدم المستمر فانه على
العدم عدم على الوجود بل في عدم الفعل المنتسب في الظاهر بالنظر الى تحققه معها وهو الذي يتحقق به الامتثال
في النهي ويترتب عليه الثواب فنحن نقول انه ليس محل التكليف اصلا لانه لا يتعلق به المشية بالذات
وكل ما لا يتعلق به المشية بالذات لا يكون محل نزول التكليف لان الثواب الا على ما فيه صنع للعبد ولذلك
وقع النزاع في الحسن والقبح في الفعل الاختياري كما عرفت في باب الحاكم واما المقدمة الاولى فانها
وان كانت مخفى عليها بقوله فان علة العدم عدم علة الوجود لكن اورد دليلا اخر تتميما للفائدة بقوله لانها اي

اي لان المشية تقتضي الشيئية او شيئية ما شاء والعدم من حيث هو عدم لا شيء محض فلا يصلح
العدم لتعلق المشية وتقدير ما قيس باب العدم ان اخذ معدولا لحيثية لو لا تقدمه القضية لصير موجبة
فهو امر ثابت في المشية ربما يتعلق به او عدمي ثابت فان الحركات امور اعتبارية والحق ان
العدم سواء كان محصلا او معدولا ليس الا سلب شيء وما هو اشياء ليس يتعلق به المشية وهذه المقدمة
ضرورية عند الوجدان الصحيح فلا سبيل الى الا ان يتعلقها اي لا سبيل الى العدم الا تعلق المشية بما هو وسيلة
اليه اي الى العدم وهو الكف او اللزوم على الترك فهما ليسا من مقتضيات عدم المكفوف
ومن علله كيف وقد كان العدم من قبل فانه اذا لم يكن الكاف موجودا كان عدم الزنا متحققا
وانما هو من كاشفات علته فانه يلزمه الدوام علة المكفوف والملزوم كاشف عن اللازم
وفي الحاشية فقد دفع ما يقال اذا كان المطلوب في النهي الكف فاذا ترك ذلك المطلوب واجبا
والعقاب الا بترك مطلوب بتهت لعل وجه الدفع ان العقوبة مترتبة على ترك الكف بالذات
وانما ترتب على فعل لانه وسيلة الى تركه وقال الضعيف المعتصم بحبل المتين ان المطلوب للشارع
من العبد واحد وهو الكف ولكن هذا لا يدل على ان الاتيان والمباشرة بالمكفوف عنه لا يستوجب
مساهوة في الدنيا في الفاعل اي القول ان الكف هو المطلوب والدوام موجب للعقاب
في الآخرة فان ترك الواجب شاء ذلك كما سيعلم عن قريب ويدل ايضا على قبح المكفوف
عنه الشرع ضرورة انه اذا قيل كف عن هذا الفعل علم قطعا ان ذلك الفعل شنيع والا لكان علة لامره
الا في الكريهة والاتيان بالقبيح يستوجب العقوبة البتة واذ قد علمنا الشارع رتب العقوبة
في الاتيان على وجود المكفوف عنه كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة نقرر ان المباشرة به يستوجب استحقاق عقوبة دنياوية ايضا وحاصل
ان الكف المطلوب للاستدلال على ان لا ترتب على وجود المكفوف عنه عقوبة فهو منع مقدورية العدم اي تعلق

[illegible]

المشیة بما هو وسیلة الی العدم کاشفة عنه بمعنی کلامهم القائل ان العدم مقدور وحادث یتعلق المشیة به وهذا
الضد بمعنی قولهم ان اثر المشیة الاستمرار لما هو ورد بان العدم قد یکون من قبیل والمشیة بعده فکیف یکون
المشیة مبدا للعدم قبل فی جوابه ان اثرها استمرار العدم واذا التحقیق ان العدم لا یتعلق به المشیة ولا باستمراره
قال المصنف ان ذلک ما اول ومعناه فلذلک قال الای وان لم یکن بمعنی تبیک العبارة حتی ما و فالعدم اصلا واستمراره
باستمرار عدم علة الوجود فالعبارة غیر صحیحة فلا بد من الحمل علی التاویل وهو ما ذکرنا بالقدرة ولهذا الی ولان
کما ان العدم واستمراره لیس متعلق القدرة عن قوما ان شاء فعل وان شاء ترک الکلف عنها دون ان شاء
لم یفعل او ان لم یشا لم یفعل کذا قال المصنف وقیل جماعة منفرد علیه واد انقضت به العقول من عجم الفعل
والاقرب ان یقال ان المقدور بالذات هو الکف فالنفی هو مطلوب بالذات البتة ولان استحقاق
الثواب انما هو علی الکف دون العدم البتة وهذا کله لا ینکر ولکن کیف یقول عاقل ان المصلی مثلا
الواهم المنهیات یستحق ثوابا وکیف یقول الضال ان الثواب یترتب علی ما لا صنع للعبد فیه بل
الذی نقوله شمس الائمة السرخسی ومن شایعه ان مدلول صیغة النهی کلاتنزل ولا تسرق هو الانتهاء ولا الاتصاف
بالعدم فانه فرق ظاهر بین کف عن الزنا ولا تزن بالضرورة وانه لیس توقف العلم دون کف ذلک من
الضروریات ان یکون موجب النهی هو المقدور بالذات بل یجب ان یکون مقدورا ولو بالعرض
ولیس انتفاء من الضروریات ان صیغة النهی هو المقدور بالذات بل یجب ان یکون طالبه المشتمل
به ما نوه بانه فرعش شیء فی لقائل ان یقول ما ذکرت لا یدل علی نفی مذهب هولاء فی الظاهر من کلام المص
ان المخالفین یزعمون ان مدلول منطوق الطلب والمقدور یترتب علی العدم بمفهوم المخالف ولیس هذا الظهر خلافا
تاما وحاصله ان صیغة الامر تدل علی حسن المامور به واستحقاق المباشر الثواب وصیغة النهی تدل علی
قبح المنهی عنه وان المباشرة به مستوجب العقاب ولیس مودی الا ان یکون العبد بحیث یتصف
بالعدم واما انه المطلوب بالایجاد والاخراج من القوة الی الفعل وکونه متعلق المشیة والقدرة بالذات

والقدرة بالذات فيغرم المنع فافهم قيل ليس يصح ان يكون المطلوب من النهي الكف عن
المنهي عنه فانه لو كان المطلوب ذلك لكفى في الغفلة عن المنهي عنه واتصاف الغافل بالعدم كما اذا لم
يعرف العبد الزنا وما يميل اليه وداعي النية فان ممتنع عنه من حين خلق يلزم فوت الثواب
وهو الكف ضرورة وكل فائت الثواب فيعاقب على الفوت قلنا لا تكليف للغافل وبعد
الشعور يجب العزم والا يعاقب بناء على عدم المقدور الواجب عليه والحاصل ان الامتثال
لا يكون الا بالاتيان بالمقدور وهو الفعل في الامر والكف في النهي واما عدم الامتثال فيكون
بعدم المقدور كما في ترك الواجب وبفعل المقدور كما في فعل الحرام واما العدم المقدور
بالذات فلعدم لا دخل له في شيء اي لكون ذلك العدم معدوما ومنفيا عن الواقع لا دخل
له في شيء اصلا فلا يرد ما قيل لو لم يكن عدم الفعل مقدورا لم يترتب الاثم في ترك الواجب الا
بالكف عنه لان الملازمة ممنوعة فان الاثم قد يكون لعدم المقدور وان لم يكن العدم مقدورا
وانكشف من عدم امتناع ان يكون مؤدى النهي هو الانتهاء دون الكف فانه كما ان الامر
يدل على ان انعدام المامور به يستوجب العقاب يدل على ان المباشرة بالمنهي عنه يستوجب العقاب
وكما ان العدم ليس مطلوبا بالذات من الامر كذلك الكف ليس مقصودا من النهي بالذات اما
وجوب الكف حين زوال الغفلة فهو من دليل آخر وليس مدلولا للنهي عليه بل قصارى امره
الانتهاء فافهم قالوا من اتى زنا فلم يفعل يمدح من غير ان يخطر بباله فعل الضد الممدوح انما هو الواجب
او المستحب واذ ذهبنا الى عدم الفعل مستحبا فهو واجب فالعدم قد يكون واجبا فالقول بان التكليف لا يتعلق
الا بالفعل لغط قلنا ان تعلق المدح بالعدم بالذات ممنوع بل المدح على عادم الزنا للكف عنه واذ
هو مصاحب بالعدم يتراءى انه الممدوح وليس الامر كذلك بل الممدوح بالذات انما هو الكف هذا فانه
من اعظم التحقيقات في هذا المقام وان اريد بالممدوحية عدم استحقاق العقاب فنقول ان عادم الزنا كذلك فتح

لقائل ان يمنع الكبرى القائلة ان المدعو اليه انما هو الواجب او المستحب بل المدعو قد يكون وهو عدم الواجب
والمباح مثلا فتامل مسئلة نسب الى الشيخ الاشعري في المشهور ان لا تكليف قبل الفعل وبخلاف
بخلاف المعتزلة فقيل انهم قالوا يكون العبد مكلفا قبله واستدل على مذهب الشيخ بان القدرة عند
الفعل عنده فالفعل قبل المباشرة غير مقدور فلو كان التكليف قبلها لزم تحقق التكليف بغير المقدور وهو وان
كان جائزا عنده لكن عدم وقوعه متفق عليه بين الفريق كلهم واما المقدمة الاولى فلان القدرة عرض والاعراض
لا تبقى فالقدرة لكسب كلما كانت غير باقية فلابد من ان تكون مقارنة مع الفعل من دون السبق اما الاول
فلان القدرة من اسباب الفعل ولا يجوز وجود المسبب بعد انعدام السبب واما الثاني فلان عرضها باد على
انها غير باقية فالقدرة الموجدة من قبل لا يصح ان يكون سببا للفعل للانعدام فالصالح للسببية هو المقارنة
وهو المطلوب واما المقدمة الثانية القائلة ان القدرة لما كانت مع الفعل فالتكليف قبله تكليف
بغير المقدور فغنية عن الايضاح وضعف هذا الوجه ظاهر فانا سلمنا ان الاعراض غير باقية وان القدرة مع الفعل
فلا نم ان التكليف قبل المباشرة تكليف بغير المقدور فان حاصل التكليف هو الطلب فيرجع
الى طلب الفعل عند القدرة وقد مر من قبل واذا كان هذا الدليل في غاية الضعف والمدلول بين البطلان
لم يورد المص الدليل فانه بعد انفتاح ان المدعى من ابين الاباطيل يتضح انضاحا صريحا ان كلما اورد
في معرض الاستدلال فهو مغالطة ولذلك ما تعرض الاثبات والمدعى فقال وهو ان انعدام التكليف
قبل المباشرة بالفعل غلط بالضرورة كيف لا يكون غلطا والحال انه يلزم منه نفي تكليف الكافر بالايمان
ونفي تكليف العاصي مطلقا سواء كان عاصيا بمعصية الكفر او غيره والتالي باطل اما الملازمة فلان الكافر
بل العاصي مطلقا غير مباشر بالفعل البتة والتكليف قبل المباشرة واما بطلان التالي فلانه يلزم منه ان
لا يتحقق معصية فلا ذم اصلا وهو خلف وايضا كيف لا يكون غلطا والحال انه يلزم منه نفي الامتثال
والتالي باطل بالضرورة فانه يلزم منه ان لا يكون احد ممتثلا في الشرع الشريف وهذا كما ترى و

وهذا كما ترى واما الملازمة فوجهه قوله فانه اي الامتثال باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف لان الامتثال
هو الاتيان بالفعل لانه امر به وهو بذلك للاختيار ولا يمكن العلم بالتكليف لان وجود الفعل غير
معلوم والفعل ان العبد قبل ان يباشر غير مكلف بشيء فالفعل مباح في حقه فلو علم انه مكلف فهو من
الجهل فانك قد عرفت فيما سبق ان المباح ليس من قبيل التكليف ولا حاصل ان ياتي
بان العبد ربما الظن انه سيفعل الشيء فهو مقدور فقد علم ان التكليف في حقه ثابت فيقدر على
الامتثال وبراءة بان الامتثال هو ان يتصور الممتثل من قبل الايقاع انه وجب عليه او هو مامور به
الان بالفعل في الان او بعده وهذا غير متصور فافهم ومع ذلك اي ومع كون هذا المذهب المنسوب الى
الاشعري غلطا بالضرورة وقد تبعه جماعة منهم اي من تلك الجماعة القاضي البيضاوي وصاحب المنهاج في
[illegible] ينبغي ان لا يطاع ومع هذا فقد اطبق وتبعه الامام امام الحرمين حيث قال مذهب كلا مراد نفسه
غافل النفس وقال الامدي في الاحكام وتبعه صاحب البديع في ترجمة المسئلة التكليف ثابت
قبله اي قبل الفعل وينقطع بعده اتفاقا وقال العلامة الشيرازي ان الناس اتفقوا على جواز
التكليف قبل حدوثه سوى شذوذ منهم وهل هو باق حال حدوثه قال به الاشعري وهذا يرشدك الى
ان النسبة المشهورة غير ثابتة الصحة ولذلك اورد في ترجمة المسئلة الصيغة التي تعرض واستشكل الاتفاق
بان كون القدرة مع الفعل كيف يجتمع مع القدم التكليف وانت تعرف ضعفه وهو اي ما قال
الاشعري باطل لانه ان اراد تعلق التكليف حال الوجود لتنجيز فلا يصح انه ينقطع بعده فان
التكليف قديم وان اراد التنجيز بمعنى بقاء طلب الاتيان في الحال لثبات عليه فهو غير صحيح لانه طلب ايجاد
الموجود وهو باطل واعترض عليه غير واحد بان ايجاد الموجود ليس بباطل بل كل ايجاد فهو ايجاد موجود
والباطل ايجاد موجود بوجود اخر بوجود حاصل من غير هذا الايجاد واللازم هنا ممنوع ولذلك قيل ان هذه مغلطة
والمصنف حرر الاستدلال بحيث يندفع عنه الاعتراض فقال لانه اي لان التكليف حال الوجود

كما القول ان الطلب باق حين وجود المطلوب وهو كما ترى باطل لان الطلب انما يكون عند التردد في الايقاع
ولا تردد في حال الوجود والمعترض فهم ان المحكوم عليه بالبطلان انما هو ايجاد الموجود ولكن بل المحكوم عليه
به انما هو التكليف بايجاد الموجود وهو باطل فانه طلب بايجاد المطلوب الموجود ومنشأ ذلك انهم حين استدل
بانه ان اراد تعلق التكليف تنجيزا بان تكلف بايجاد الموجود وهو محال ان حاصل الفهم هو ايجاد الموجود
ولكن بل الحاصل هو التكليف وهذا المنشأ وانما يصح اذا كان الاعتراض عبارة المختصر كما وقع في
شارح شرح المختصر واما الاعتراض على الكلام القائل ببطلان ايجاد الموجود كما وقع في عبارة الكتب
فالاعتراض حق فافهم ولعل الشيخ الاشعري اراد ببقاء التكليف الى الوجود ان حقيقة التكليف هو الايقاع
في المستقبل ولا شبهة ان العبد المتمثل حين هو متمثل واقع في الكلفة فهو موقع فيها وهو صحيح ولا يرد عليه شيء
او ان حقيقة التكليف هو ان العبد بحيث ان فعل يستحق الثواب وان ترك يستحق العقاب
وهو موجود في حال الوجود فانه ان لم يتم يستحق العقاب فلا اعتبار على الفناء والعبارة اخرى ان مدار
التكليف هو اشتغال الذمة وهو متحقق في حال الوجود فتدبر وما يقال على احالة طلب المطلوب الموجود بعد
اثبات اللزوم ان التكليف متعلق بالمجموع وهو يحدث شيئا فشيئا فيلزم مقارنته اي مقارنة
التكليف بالحدوث والنزاع فيه فانه قال العلامة الشيرازي اختلف الناس بعد ما اتفق على جواز
التكليف قبل الحدوث والانقطاع بعده في جواز التكليف في اول زمان حدوثه فذهب شيخنا الى جوازه
وقد اشير اليه في الكتاب فلا يلزم طلب وجود المطلوب عند الوجود فمع انه لا يتم في الاثبات ومن الامور
الموجودة في الان الذي هو طرف الزمان الغير المنقسم اصلا فانها لا تحدث شيئا فشيئا فلا ينبغي الا
ان الحدوث فاسد لان الفعل اذا كان ممتدا كان الطلب المتعلق به منحلا الى الاجزاء وكل جزء منه مسبوق
بجزء من الطلب فطلب الجزء الاول ان كان معه فيلزم طلب المطلوب الحاصل والا فلا نزاع ويحكى ان
في ان الطلب والتكليف منحلا الى الاجزاء لكن الطلب انما هو للمجموع والفعل المندرج شيئا فشيئا الخ

فحينئذ يصح ان يكون متعلق الطلب في اول زمان وجوده والتفصيل ان الزمان ان كان مؤلفا
من الاجزاء الغير المتجزية كما يراه المتكلمون فيصح ان يكون الطلب لحصول الفعل بالذات
في اول جزء من زمان وجود الفعل وان لم يكن مؤلفا كما يراه الفلاسفة هو الحق كما بيناه في اوائل
المبادي الكلامية والحكمية فمتعلق الطلب في زمان بعد الآن الذي فيه عدم الفعل معقولا فلا غبار
فافهم قالوا اي قال الاشاعرة مستدلين على انقطاع التكليف الى حال الوجود الفعل مقدور
حينئذ اي حين الوجود لانه اي المقدور اثر القدرة وهو اثر ما حين الوجود وهو ظاهر فيصح التكليف به
او لا مانع الا عدم القدرة وقد انتفى قلنا لا نسلم ان الفعل حينئذ مقدور وقوله لانه اثر ما قلنا
لا نسلم انه اثر ما فانه لا تاثير للقدرة عندكم فان مذهبكم مذهب كقول المجبرة وقد سبق في الباب
الاول المعقود بالحسن والقبح واذ هذا المنع غير تام فان التاثير الصوري غير منكر من احد فيفرق
بين حركة الرعشة والحركة الاختيارية ان الثانية بالقدرة اي هي موثرة فيها ظاهرا دون
الاولى فقد صح ان الفعل مقدور اردف بمنع ثان فقال ولو سلم ان الفعل اثر القدرة بناء
على التاثير الصوري المتوهم فلا نسلم انه يستلزم المقدورية لانه اي لان الفعل يجب بالاختيار
لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وكل واجب فهو غير مقدور وهو ايضا غير تام فان الوجوب
بالاختيار لا ينافي المقدورية التي هي مناط التكليف فان قلت ان الكلام الزامي فانهم يقولون
بان الافعال جبرية بهذا الدليل قلت نعم ومع هذا يقولون بان الجبرية لا تنافي التكليف
فان القدرة المتوهمة كافية في التكليف ولذلك اردف بمنع آخر فقال ولو سلم ان كون
الفعل اثر القدرة مستلزم للمقدورية فلا نسلم ان لا مانع الا ذلك بل المانع لزوم طلب المطلوب
الموجود وهو لغو وقدم من قبل القدرة شرط التكليف اتفاقا كما مر من قبل ان
تكليف الممتنع من العبد غير جائز وغير واقع عند الاشعرية سوى قوم منهم ولعل المصنف لم يعتد بهم فلذلك

قال الفاضل لما اشتهر ان الاشعري لم يصرح بجواز تكليف الممتنع وانما الزموه بقوله خلق افعال العباد
من الله تعالى وبقوله ان القدرة مع الفعل لكن تلك القدرة التي هي شرط التكليف موجودة قبل
الفعل عندنا وعند المعتزلة وموجودة معه اي مع الفعل عند الاشعرية لنا اولا انها اي ان القدرة
شرط الفعل الاختياري وهو اي شرط الفعل الاختياري قبل المشروط بالزمان فالقدرة قبله كذلك
فان قيل شيئا اذ لا حدان لمنع الصغرى فان الشرط انما هو صحة تعلق الفعل بالقدرة وهي متقدمة
واما كون نفس القدرة شرطا فهو ممنوع وله ان يمنع الكبرى فان تقدم الشرط على المشروط انما هو بالذات
واما بالزمان فممنوع ويندفعان بعناية التخصيص وحاصله ان القدرة شرط الفعل الاختياري قبل
الارادة وهي متقدمة فهي كذلك فان الارادة حالة بها يرجح القادر احد الطرفين وبعبارة
اخرى ان القدرة حالة او قوة معدة للنفس لان يختار احد الطرفين بعد طرو التشوق وللبحث فيه مجال
كلام واسع فافهم ولنا ثانيا ان القدرة لو كانت مقارنة اي مع الفعل ولم يكن سابقة عليه لزم عدم
كون الكافر الذي مات على الكفر مكلفا بالايمان قبله اي قبل الايمان والتالي باطل فان ابا جهل
وابا لهب مذمومان في الشرع غاية الذم وغير المكلف غير مذموم وثبوت الملازمة لانه اي لان
الايمان غير مقدور له اي للكافر في تلك الحالة لان القدرة مفقودة في حقه لانها انما تكون مع الفعل
واذ الفعل لم يوجد فلا معية وكل غير مقدور لا تكليف به في الشرع بالاتفاق فهو غير مكلف
بالايمان وهو المطلوب وان بطل الكلام فيلزم ان لا يتحقق معصية في العالم لان العبد ان اتى
بجميع ما وجب له وهي النفس عن المنهيات فلا معصية وان اخل بشيء فلا قدرة له في الاتيان
اخل به فلا تكليف به فلا معصية وفيه شيء لانه يمكن ان يتحقق المعصية بالاتيان بالمنهي عنه فالاصلح
ان يقال بانه يلزم ان لا يتحقق معصية من ترك واجب واجيب بان شرط التكليف عندنا معاشر الاشاعرة
ان يكون هو اي الفعل متعلق القدرة او ضده اي ضد الفعل متعلقا للقدرة فالايمان من ذلك الكافر

من ذلك الكافر وان لم يكن متعلقا للقدرة لكن ضده الذي هو متعلق القدرة كذا في المواقف وقال
العبد الضعيف رحمه الله هذا يرشدك الى ان تكليف العاجز مذهب مختار عندهم فان الايمان
حينئذ لم يكن مقدورا البتة فالتكليف به تكليف العاجز اقول في هذا الجواب ان الايمان ليس كخلق
الجواهر انفعالات الضرورة شاهدة بالتفرقة بين ايمان الكافر وخلق الافلاك مثلا فان الاول
مما يتمكن منه والثاني لا يتمكن منه بل الكافر عندنا كالساكن المتمكن من الحركة والكافر عندهم كالمقيد
فان له قدرة لكن لم يعرض بمانع ممنوع عن الحركة فلا اقتدار بالعارض بخلاف الساكن لا بل الكافر عندنا
كالمقيد وعندهم كالزمن ووجه الاضراب عن الاول ان الساكن والمقيد كلاهما قادر لكن لم يتحقق
منهما بالفعل لمانع غاية الامر ان المانع في الساكن عدم الارادة وفي المقيد القيد وهذا الاضراب
هو الحق فان العبد عندهم كالزمن الذي لا اقتدار على الحركة توجه والتفرقة بين الكافر المتمكن من الايمان والزمن
العاجز عن الحركة ضرورية وانكارهم تلك التفرقة مكابرة وحاصله ان القول بكون شرط التكليف انما
هو مقدورية احد الطرفين يستلزم ان يكون الايمان غير مقدور فيكون مثل شلل الحركة من الزمن و
التفرقة بديهية اوثق ان ذلك يستلزم ان لا يكون الكفر ايضا مقدورا به ضرورة ان حالة
الزمن وهو قادر على السكون ضرورة ان الايمان اذا لم يكن مقدورا فيجب ان يستقر عنه فوجود
الكفر منه اضطراري فيلزم تكليف العاجز باي معنى اريد وقال العبد الضعيف رحمه الله تعالى ان
الدلائل التي دلت على ثبوت اشتراط القدرة انما يدل على ان يكون المكلف به مقدورا فان
قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها شانه كذلك فالتعميم غير مفيد ولا يترتب فائدة جليلة
قوله ليس كخلق الجواهر فافهم قالوا اولا انها اي القدرة متعلقة بالمقدور وتعلق الضرب بالمضروب فان
لان الضرب مصدر لاسم مفعول منه وهو المضروب كذلك القدرة ووجود المتعلق بكسر العين
بدون وجود المتعلق بفتحها محال كوجود الضرب بدون المضروب قلنا اولا هذا الدليل منقوض من

بقدرة الباري تعالى فانه يلزم ان يكون قدرته تعالى مقارنة مع الفعل ولكسب اما الملازمة فلان
تعلقه تعلق الضرب الخ واما بطلان التالي فلانه قدوة الاشاعرة وان لم يكن منقوضا بل كان قدرته
مع الفعل الخ فلزم قدم العالم فان القدرة قديمة وهي مجامعة مع الفعل فيلزم ان يكون الفعل
قديما فالمفعول كذلك وقدم العالم باطل عند المسلمين قاطبة وقلنا ثانيا لا نسلم ان تعلق القدرة بالمقدور
كتعلق الضرب بالمضروب بل هي صفة لها صلاحية التعلق وحاصله ان القدرة لها معنيان الاول
المعنى المصدري وتعلقها بالمقدور مثل تعلق الضرب بالمضروب والقول بسبقها على الفعل
والثاني الحالة التي بها يتمكن القادر على الايجاد والكف فهي صفة لها صلاحية التعلق ونحوه
بحالة لا يقول بسبقها على وجود المقدور وليس تعلقها بالمقدور كتعلق الضرب بالمضروب وقال الامام
الرازي ان القدرة لها معنيان الاول تلك الحالة والثاني القوة المستجمعة لشرائط التاثير والاول
مقدم بالاتفاق والذي قال به الاشعري لمقارنته هو المعنى الثاني فالنزاع لفظي وقال المص في الحاشية
ولا يخفى عليك انه يتوجه النقض بقدرة الباري تعالى ايضا والاحتياج الى الجواب ضعيف ذكروه من
ان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق به القدرة القديمة انتهت وقال العبد المتمسك بحبل المتين ان
النقض غير مندفع لان القدرة التامة الالهية لو كانت قديمة يلزم قدم العالم والا فقد انتقض الدليل
ولا مخلص الا بالتزام ان القدرة حادثة ولا سبيل الى الالتزام احد الامرين فهما في دفع لزوم التخ
الاول انه في الامور الاعتبارية والثاني ان التعلق لكونه امرا اعتباريا فالاحتياج الى العلة وكل منهما
ايراد الاخر اوثق ان تخلف المعلول عن العلة الاختيارية جائز وحاصله ان الارادة تعلقت بان
يوجد المص فيما لا يزال ونحو ذلك لان وجوده في الازل غير ممكن فيوجد حين ما وجدت الارادة فلو
وجد من قبل لزم التخلف فان للعلة ما اقتضت الا وجود المعلول فيما لا يزال اوثق ان المعلول غير
ممكن في الازل ولئن افاض تشبيه العلة الا الوجود او اداء المهية واما الدوام او المصاحبة فليس بموجب العلة

بسبب توجه العلة وانما ذلك لو سبقه مادة المعلول فان الفياض الحق لا يؤثر في ايجاد الا ذاته ووجوده
واما ان فطرة كذلك فلست فيه تأثير العلة فكذا ما نحن فيه فان الفاعل انما افاض وجود المعلول
وانما وجد فيما لا يزال لعدم قبوله الوجود في الازل فظهر ان الجواب الذي صنعه المص اقرب بالنسبة
الى الجواب الذي ارتضى فتدبر وهذا المقام تفصيل في الكتب الحكمية والكلامية وقد اوردنا شيئا منه في
حواشينا المعلقة على شرح العقايد الجلالي وقالوا ثانيا انها اي القدرة عرض وهو لا يبقى زمانين
فالقدرة لا تبقى زمانين اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلما بين في الكتب الكلامية فلو تقدمت على الفعل
لوجبت لعدم بقائه فلم تتعلق فلا بد من حدوث قدرة اخرى فهي ان كانت مقارنة مع الفعل
فيها والا فينتقل الكلام اليها قلت اولا لا نم ان العرض لا يبقى زمانين بل سيما بحكم الضرورة
بخلافه قوله كما بين في الكلام قلت قد تكلمنا عليه هنالك وقلنا ثانيا لو سلم عدم البقاء للاعراض
فالشرط الطبيعة الكلية التي تبقى بتوارد الامثال قال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان التدريجي
عند المسلمين مؤلف من اجزاء غير متجزية فالقدرة ان كانت مندرجة فالقدرة الاخيرة هي الشرط بالذات
وهي مقارنة وان كانت متصلة فلا بد من مقارنة ببعض الاجزاء فقد صح مذهب الاشعري انها مقارنة
وفيه نظر فافهم وقلنا ثالثا ان الدليل منقوض بالفعل الممتد كالحركة فانه يلزم ان يكون القدرة
التي هي شرط هذا الفعل مقارنة معه واذ هو تدريجي لا تقارن والجواب عنه ان القدرة الفانية تتجدد
وقال المص في الحاشية فيه ما فيه لعل وجهه ان الضرورة شاهدة بان القدرة التي هي من
صفاتنا نجدها من انفسنا انها ليست بمتجددة وفيه ضعف فان له ان يقول انه دعوى الضرورة
في محل الخلاف ولضعفه انها اذا وقعت في محلها فلا باس عليه لكنا نقول لا يسلمها المجادل او يقال في وجهه
ان اهل النظر بابى الجواب اعني اصل الدليل والمجيب النقض لابد له من محافظة دليله بحيث لا يطرء الفساد
من جوانبه قالوا ثالثا لا يمكن الفعل قبله اي قبل الفعل يعني ان القدرة لو كانت من قبل في الفعل معدوم فالقدرة

محال مع الوهم والشيء مع العدم غير ممكن وغير الممكن غير مقدور فلا يكون الفعل مقدورا وهو اي هذا الدليل
فاسد كما ترى فانا نقول اولا ان المستدل غير فارق بين كون الفعل مع العدم غير ممكن وكونه غير
ممكن في زمان العدم والاول حق والثاني كاذب واللازم هو الاول دون الثاني وثانيا غاية ما لزم منه
ان الفعل غير ممكن مع القدرة ولئن ساعدنا على ذلك فلا غائلة فيه اصلا فان الفعل ممكن في وقت وجوده
وقد اثر القدرة الى ان القدرة الباقية معه فافهم فرع القدرة تتعلق بالامور المتضادة كالحركة والسكون والقيام
والقعود خلافا لهم اي للاشاعرة لا معا بان يكون نسبة القدرة الى الضدين سواء كما زعم غيرهم ولا بدلا بان
يتعلق اولا بالضد ثم يتعلق بالآخر بل قدرة الحركة غير قدرة السكون فان القدرة عندهم مع الفعل لا تتقدم فلا تتعلق
بالضدين على السواء فان المعية معهما غير ممكن وهكذا البدلية ضرورة ان المتعلق بالضد الموجود اولا لو كانت متعلقة
بالضد الموجود آخرا لزم تقدم القدرة على المقدور مسئلة والحنفية القدرة المشروطة في التكليف اي الممكنة
مفسرة لسلامة الآلات وصحة الاسباب وهو تفسير باللازم لان القدرة حقيقة ادنى ما يتمكن به العبد من الاداء [illegible]
سلامة الآلات وينبغي ان يقال ان المراد بالتمكن التمكن العادي الغالب ليدخل الزاد والراحلة في الحج [illegible]
ميسرة وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من الفعل مع اليسر كالقدرة المشروطة في ايجاب الزكوة فانها لا تجب
بمجرد دخول المال في الملك بل فاضلة عليها اي على الممكنة فضلا منه تعالى بالتيسير والاولى وهي الممكنة ان كان الفعل بها
مع الوهم غالبا فالواجب الاداء عينا فان فات بلا تقصير بان نام حتى انقضى الوقت لم ياثم ووجب القضاء
ان كان له خلف والا اي وان لم يكن له خلف فلا قضاء لانه لا خلف له ولا اثم لانه لا تقصير منه والمأثم متفرع عليه
وان قصر بان جاء الوقت فلم يصل مع التذكر اثم مطلقا سواء كان له خلف او لا ووجب القضاء ان كان له
خلف وان لم يكن الفعل بها مع الوهم غالبا وجب الاداء ليترتب القضاء كالاهلية في الجزء الاخير من الوقت
خلافا لزفر لاعتباره قدرة يحتمله ووجهه ان الفعل في الآخر غير ممكن وغير الممكن غير مقدور فلا يكون واجبا والا لزم
تكليف العاجز واستدل الشيخ ابن همام في التحرير على المختار بما اشار اليه المص بقوله لانه لا قطع بالآخر لامكان

لامكان الامتداد وحاصله ان السبب المنعقد في زمان المانع التفتيش وهو غير مقطوع به لامكان ان يمتد الوقت
كما وقع لسليمان صلى الله على نبينا وعليه وسلم ولامير المؤمنين علي كرم الله تعالى وجهه اقول يلزم ان
لا يقطع بالتضييق والتالي باطل اما الملازمة فلان كل وقت يفرض يمكن ان يمتد بان يقف الشمس واما
بطلان التالي فلانا نجزم من انفسنا ان الشمس اذا وصلت قريبا من الافق فالوقت ضيق والى
اشار بقوله وقد يقطع وقال العبد الضعيف المعتصم بحبل الله المتين لو لزم ان لا يقطع بالتضييق مما الدليل على
خلافه فقوله قد يقطع لا يتم وتوضيحه ان الحركة الفلكية الكائنة على ما يراه الفلاسفة فالقطع بالاخير والتضييق
ثابت البتة والافلم نظفر بدليل على ان الحركة على النهج الواحد ابدي اولى القيامة الكبرى لا بالعقل
ولا بالشرع فان كل لحظة فالعقل يحكم بجواز سكونه او بطوء الحركة بل يجوز ان يكون الاختلافات المذكورة
في علم الهيئة لعطارد وغيره ناشية من عدم تشابه الحركة الفلكية بالنسبة الى مراكزها نعم ان الظن القوي
قد يحصل بممارسة العادات وليس الكلام فيه واقول ايضا لا امكان لامتداد الوقت اذ الامتداد
اما بازدياد الاجزاء فيمتنع بلا نزاع فيه فان الكلام في الاخير وعلى الازدياد لم يبق الاخير اخيرا وايضا يلزم ان
يكون الحكم المتعلق بالاجزاء الاصلية منسوخا الى الاتساع وبالازدياد بالمد والبسط فيلزم بطلان القول
بالجزء وقد كان الكلام مبنيا على القول بالجزء فان الاخير مغنين بالجزء الغير المتجزي الواقع في طرف الوقت
وايضا انهم مصرحون بتالف الوقت من الاجزاء الغير المتجزية الواقع في طرف الوقت وصحة الملازمة
ظاهر فان احدا لا يتصور الا ان يزداد جزء من الوقت حتى يخرج عن حيز عدم الانقسام الذي هو القول المفضي الى
بطلان بتالف الزمان من الاجزاء الغير المتجزية قال العبد الضعيف المعتصم بحبله المتين ان الامتداد بالازدياد
كوقت الظهر فانه في الصيف ازيد منه في الشتاء بازدياد الاجزاء قوله ولا نزاع فيه قلنا ممنوع بل النزاع
قوله وعلى تقدير الازدياد لم يبق الاخير اخيرا قلنا معناه ان الالهة حدث في الموقت المظنون اخرا
فيخرج الحاصل الى ان الاخير غير معلوم فيجوز ان يكون وسيعا والوسع لا ينافي الوجوب قوله يلزم النسخ

ولا كلام فيه بل لانم ذلك كيف ولو كان نسخا لكان ازدياد الوقت بالصيف والشتاء
نسخا ايضا والسر فيه ان الشرع لم يرد بتحديد الاوقات بعدد الاجزاء حتى يكون الزيادة عليه
مغيرا بل انما حدد اما بالزوال وبوصول الظل المثلين مثلا ولو ازداد بهذا تتفاوت المطالع والمغارب
والبقاع وغيرها علما مبنى في فن الهيئة لم يكن من قبيل النسخ ولعل الكلام في هذا لم يظهر لهذا العبد
كنهه فاقول انما المناط للتكليف ووجوب الاداء هو الاخير الواقعي لا الاخير العلمي وحاصله ان المدرك
اي الذي شرطه القدرة الممكنة لكان الفعل بها غير غالب الوجود فوجوب الاداء لم يترتب للقضاء كما في
صورة صيرورة العبد اهلا في الاخير فلم يقل الامر وقع عدم القطع بالاخيرية لا ينفع اصلا لكن الاحكام الشرعية
منوطة بالظن فان ظهر ان الوقت كان ضيقا ينبغي ان لا يجب القضاء والافضل الاداء لم يترتب القضاء كما
ظهر لسليمان صلى الله على نبينا وعليه وسلم فتدبر فالاداء ان لا قطع بالقضاء الاخير لامكان البقاء ويمكن
ان يكون الاخير باقيا ويسع الوقت فان قلت ظاهر ان الفعل الممتد كيف يسعه هذا الجزء الاخير اجاب بقوله
ويطلان الانطباق الكلي على مثل هذه الصور ربما يمنع ويؤيد هذا المنع ان التفاوت بين الحركتين السريعة
والبطيئة يتحلل السكنات القليلة والكثيرة فالزمان الواحد ينطبق على الحركة الطويلة والقصيرة
والافعال حركات او مصاحبة معها فالزمان الواحد لو وسع الحركة الكبيرة والصغيرة فلا بعد في هذا
كله حيل قال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان حاصل ما في التحرير ليس الا ان الامتداد ممكن وليس الامتداد
الا بقدر ما حدد به الشرع الوقت كبلوغ الظل المثلين فانه يمكن ان لا يكون الشمس فلا يبلغ المثلين الا
بعد احيان فان اراد بامكان البقاء ما حدد به الشرع كوصول الشمس الى موضع فهو الذي في التحرير
فيرد عليه ما اورد على التحرير وان اراد ان امكان بقاء جزء من الوقت فهذا غير معقول فان الزمان
غير قار عند الكل ثم بقاؤه الكائن مع بقاء المحدود فمدار البقاء عليه سواء بقي الجزء او لا ثم الجزء الاخير منقسم بجزء
غير متجزئ ولا شبهة في امتناع الانطباق التدريجي عليه والتائيد المذكور غير مجد فانه مبني على امتناع الجزء والمدعى القول

واما على اسول بالطريق فلا يمكن فذلك ومنه في الحاشية ان قبل لزوم المحذور الاول انما يتوجه لو قلنا بالقطع
بالتضييق فرع القطع لوجود الآخر للقطع انقضائه ولذلك كان فذلك القطع مقارنا للآخر فتامل
وقال العبد المعتصم بحبله المتين ان مدار رحى عدم القطع بالانقضاء على امكان سكون الشمس مثلا في موضع
وهذا انما يقتضي عدم القطع بالانقضاء لا يقتضي عدم القطع بالآخر والتضييق فيلزم المحذور البتة
فقد علمت ان الاول والمضعف سيان في الفساد وهذا يتعلق بالدليل واما اصل المطلوب فالجدل
فهو ان امكان سكون الشمس والفلك احتمال صحيح لكن مخالف للعادة المستمرة خارج عن
الوسع فان الايقاع في الآخر من الوقت مما لا وسع العبد فيه فينبغي ان لا يجب الاداء اجابوا عنه
بان المقصود من وجوب الاداء ترتب القضاء وفيه وسع وفيه نظر ظاهر فان القضاء انما يجب بعد وجوب
الاداء ووجوبه يقتضي الى التكليف بالخارج العادي كحمل الجبل مثلا وقد كنا قد بينا من قبل ان التكليف
بالممتنع ولو عادة ممتنع فعلى هذا فالظاهر مذهب زفر والشافعي والحق القول بترتب القضاء انما
على نفس الوجوب كما في النائم وحاصل ان القضاء مبناه على اصل الوجوب وهو لا يقتضي القدرة
كما في النائم والمغمى عليه فالجزء الاخير فيه يجب الصلوة باصل الوجوب واذا لم يحصل انتقل الحكم
الى القضاء وقال الاستاد في المحكم المحضر ان تقول الوقت المضيق لا يصلح للفعل ولا اقل في
السببية من امكان الاجتماع مع المسبب الذي ههنا الوجوب المفضي الى الوجود والقضاء يشكل في
مسئلة اتحاد الاداء والقضاء في الموجب قال العبد المعتصم بحبله المتين ان اجتماع السبب والمسبب
غير لازم اليس سبب وجوب الصوم شهود الشهر مع ان شهود الشهر لا يجتمع مع الصوم ولا استناد
القضاء يستفيد والقضاء لا اشكال في مسئلة الاتحاد فان حاصلها كما قدمنا ان وجوب القضاء ليس بوجوب
جديد بل هو وجوب سابق ثابت بالسبب السابق وههنا كذلك فان الوجوب الثابت بادراك
الوقت الاخير هو الوجوب الثابت بعد انقضاء الوقت فتدبر فالاولى ان يقال ان الوجوب انما يثبت

حاصله

لحكمه وهو الاداء وههنا الامكان للحكم او على وجوب جزء من الاداء كما في النفل اذا فات فقيد برو
ان الشروع واجب والوقت سبب واذ لم يشرع فعلمه القضاء كما في النفل المشروع
فان الاتمام واجب ويتلوه وجوب القضاء عند الافساد غايته الامر ان وجوب الجزء
في النفل المشروع هو الاخير وفي الاول قال العبد الضعيف المعتصم بحبل الله المتين انه قد عهد في
الشرع سببية الوقت للصلوة واما سببية الشروع فلم يثبت ووجوب القضاء مبني على
وجوب الشروع والحاصل انه ما الدليل على وجوب جزء فان قيس على مسئلة النفل المشروع
بطل مع ما ذكر واما الثانية وهي القدرة الميسرة فيتقيد بها الوجوب فهي ما دامت
ما فيه بقي الوجوب وان ارتفعت من البين ارتفع الوجوب كالزكوة فانه شيء قليل من كثير بعد
الحول تعفيه وجوه من اليسر والقدرة الممكنة حاصلة بحصول مال واعتبرت معه شيء زائد وهو
التيسير فانه وجب ربع العشر وهو قليل من كثير فانه واحد من اربعين ثم وجوبه مرة واحدة
بعد الحول ولم يجب قبل الوصول الى المال ثم وجوبه متعلق بكثير محدود فلو انتقص منه شيء لا يجب
ثم لا يتعلق وجوبه بالعفو ثم وجوبه متعلق بالفراغ عن الحوائج الضرورية ولهذا يسقط بالهلاك ممن
ملك النصاب وحال عليه الحول وهلك والحاصل ان القدرة الميسرة يتقيد بها الوجوب ولهذا اوجب
سقوط الوجوب بسقوط اليسر والله اعلم القدرة الميسرة منوط بها الوجوب ولهذا الفضل ينتفي
بالدين والا لكان اداء المال غرامة فلا يسر اصلا وخالف في المسئلة الشافعي فانه يقول انه لا يسقط
الزكوة بالهلاك وقاس على الاستهلاك فانه لا يسقط اتفاقا وقال ايضا ان الدين لا ينفي الزكوة
لان السبب هو ملك النصاب وقد تحقق ولنا في الاولى ان الواجب ربع العشر فلو وجب
مع الهلاك انقلب الامر فان الايجاب ايجاب الغرامة وهو تضييق وقال صاحب التوضيح ان هذا يقضي
الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر مدة مديدة فهلك المال والفاء ان اعتبار اليسر ابتداء واما اعتبار اليسر في

اليسر ابقاء فلم يدل عليه دليل قوله انقلب الى العسر قلنا لا نم بطلان الثاني واجاب صاحب
التلويح عن الاول بان المقتضى اليسر لا نم بطلانه فان الشرع اذ علمنا ان اليسر معتبر فلو افضى
بحكم الشرع ولا محذور فيه وعن الثاني بان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق الايجاب
القليل من الكثير بسهولة فلو وجب على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة وهو عسر وقال
العبد المعتصم بحبل الله المتين ان الجواب عن الاول صحيح فان الاستبعاد لمجرد العقل غير صحيح
كما عرفت واما الجواب عن الثاني ففيه تردد عن قانون التوجيه قال صاحب التوضيح لم يقصد الا
مطالبة ان اليسر معتبر في البقاء ايضا فانه لم يدل عليه دليل ومجرد اعتبار الشارع اليسر في
الابتداء لا يدل على انه معتبر في الابقاء وما ذكره لا يدفع هذا المنع فلنحقق في هذا المقام ما في الهداية وحاصله
ان الشارع الشريف اوجب اداء جزء من هذه النعمة كما يدل ما رواه الترمذي عن معاذ بعثني النبي
صلى الله عليه وسلم الى اليمن فامرني ان اخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعا او تبيعة ومن كل اربعين مسنة
وكذا قوله صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع العشر من كل اربعين درهما درهما واذا ثبت ان الواجب
هو الاعطاء من المال فيسقط بالهلاك اذا لم يتعد في المحل كالوديعة والعبد المشغول بالجناية والايجاب
بعد الهلاك يفضي الى ايجاب العسر بعد ما كان الوجوب يسرا وهو الاعطاء من النعمة فان قلت
ينبغي ان لا يصح الاعطاء من مال اخر قلت لا نم بل الواجب هو ايصال اليسير من الكثير الا ان
له ان ينتقل من عينه الى [illegible] لان المقصود هو اغناء المحتاج وهو حاصل فان قلت ينبغي ان لا يجب الشاة في
الابل فانها ليست منها قلنا ان الاصل في الايجاب هو الجزء من المال الا ان ايجابه يفضي الى
التجزي وفيه ضرر وهو مدفوع فادير الحكم على نحو المالية فيجب الشاة هكذا في فتح القدير وبهذا اندفع قياس
الشافعي على الاستهلاك ووجهه ان الواجب هو الجزء اليسير واذا قد هلك الكل فقد فات
المحل بخلاف الاستهلاك فانه تعدى والتعدي لا يوجب اعتبار العدم كما في الخلع والوديعة ونحوهما نفى هنا

او الكفارة فانها مما اعتبر فيها القدرة الميسرة مع انها لا يسقط بالدين وهو تسهيل لان التيسير فيها
باعتبار التخيير بين الامور وهذا اليسر باق والتيسر فيه اي الكفارة مهد هيئة للسيئات والادنا
مما لا بد ان يعتبر في كل حال فيها امكن بخلاف الزكوة فان الواجب فيها شكر النعمة اغناء المحتاج
بحيث لم يصر محتاجا وهذا ينافي الايجاب مع الهلاك ولنا في المسئلة الثانية ان الطرف هو السبب
المال الفارغ عن الحوائج الضرورية فلذلك لا يجب في الثياب واثاث المنزل والدور ودواب الكتب
وان بلغت النصاب وحاجة المديون اشد من حوائج مالك الاموال المذكورة فانه يحبس ويلازم
ويشتغل بعيرهما ولا يخفى ان هذا لا شك فافهم مسئلة لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء عند بعض لان
الواجب الذي وجب مع تحقق الشرائط والتي منها القدرة لم يؤد في الوقت الذي قدر فعليه
القضاء وهل يشترط القدرة ام لا فعندنا الاشتراط حتى من ادرك من الوقت القضائي ما يسع
الاداء يجب عليه القضاء ايضا كما كان يجب عليه الاداء ولان الاشتراط للقدرة لاتحاد التكليف وقد
تحقق ذلك الاتحاد ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب فاذا لم يتكرر الوجوب
لا يجب تكرر القدرة وحاصله ان القدرة انما اعتبرت لان التكليف بدونها غير معقول فالتكليف
مما لا بد له من قدرة المكلف على ايقاع المكلف به وكون التكليف مع الابتلاء منه متحققا في وقت
الاداء ووجوب القضاء والتكليف به ليس بوجوب متجدد وتكليف حادث بل انما هو الوجوب
السابق لاتحاد السبب للقضاء والاداء واذا لم يتكرر التكليف لا يجب تكرر الشروط فلا يجب
تكرر القدرة وقال العبد المعتصم بحبل المتين ان هذا الدليل غير ناهض على القائل بان السبب الحدوث من
اصحابنا ثم تخصيص المسئلة بالقضاء غير معقول فان الصلوة الواجبة في وقت فرضت
غير مؤداة في ذلك الوقت وبقي منه جزء اخر لا يسعها فوجوب الاداء السابق باق فيه
ام لا وعلى الثاني فلا رافع الا انعدام القدرة فقد ثبت ان التكليف الباقي يشترط البقاء بالقدرة فتامل

فح لقائل ان يمنع فاذا لم يتكرر التكليف لا يجب تكرر الشرط والسر فيه ان فائدة التكليف ليس الا الابتلاء
ليستحق المدحة واذ الامتثال غير ممكن فلا حاجة في التكليف فيضي القضاء لا لابقاء التكليف اصلا لانعدام
القدرة والحاصل ان حدوث التكليف كما هو مشروط بها لقاؤه ايضا مشروط بها وعلى الاول
فلا داء ايضا لا يشترط القدرة فالقضاء والاداء سيان وفيه نظر فان المدعى ان الاداء مما لا بد له
من القدرة وان لم يكن لبقائه بد منها بخلاف القضاء فان لف غير مشروط لما علمت نعم ان المنع غير
مدفوع وايضا ان حاصل المسئلة القائلة ان وجوب القضاء بما وجب الاداء ان نفس الوجوب ثابت
لسبب وذلك باق الى القضاء وقد عرفت ان هذا الوجوب ليس من التكليف في شيء
ولذلك يتحقق في حق النائم والمغمى عليه مع انهما لا يصلحان للتكليف فالتكليف بالقضاء لا بد له من
نص اخر فهذا التكليف ليس بقاء التكليف السابق فح للاحد ان يمنع ان التكليف بالقضاء تكليف
باق بل هو تكليف متجدد متفرع على الوجوب الاصل السابق والحاصل انه فرق جلي بين وجوب
الايقاع ونفس الوجوب ووجود القاء القضاء ليس من السابق بل بالخطاب الجديد وان قيل ان
الخطاب الموجب لوجوب الاداء هو الموجب لوجوب القضاء فحينئذ يمنع وقد مر شرحا في موضعه واذا
لم يجب الا بقدرة متجددة لم ياثم بالترك بلا عذر وقد اجمعوا على التاثيم ودليل اخر على ان القدرة الممكنة
ليست بشرط للقضاء وحاصله ان القدرة الممكنة اذا كان شرطا كان القضاء واجبا لقدرة اخرى متجددة
عند وقت القضاء وينعكس بعكس النقيض الى انه اذا لم يكن القدرة موجودة لم يجب القضاء واذا لم
يجب القضاء عند عدم القدرة لم ياثم بترك القضاء من فات عنه صلوات كثيرة مثلا فترك قضائها
بلا عذر الى اخر وقت الحيوة بناء على ان القضاء موسع والتالي باطل اما الملازمة فلان الوقت الاخير
وقت ضيق لا يسع الفعل فيه فقد فات القدرة فالقضاء غير واجب وترك غير الواجب لا يفضي الى
الاثم واما بطلان التالي فلانهم اجمعوا على التاثيم هذا على محاذاة ما في الحاشية وعبارة الكشف هكذا

والدليل على ان القدرة ليست بشرط في وجوب القضاء ان في النفس الاخير من العمر قد تدارك ما فاته من
الصلوات والصيامات والحج وبين انه لن يقدر على تداركها ولهذا يفتي عليه بعد الموت ولكن ذلك
كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك ليظهر اثره في خلفه ولا خلف للقضاء فلم يعتبر
وقد بقيت الفوائت فعلم ان القدرة مختصة بالاداء قال العبد المعتصم بحبل المتين تفصيل المقام بحيث
يظهر عنه ما في الدليل ان تقول ان الصلوات الفائتة فائتة بالتقصير او لا وعلى كل تقدير فالمكلف تمكن من
القضاء ام لا وهذه احتمالات اربعة الاول ان يكون الصلوة فائتة بالتقصير وتمكن من القضاء و
الاجماع على الاثم لا يدل على ان القدرة ليست بشرط للقضاء فانه لا احد ان يقول ان الاثم لانه ترك الواجب
المقدور فان الواجب الموسع لو وجب تركه في جميع وقت التوسع الاثم كما في الحج والاحتمال الثاني ان
يكون فائتة بالتقصير وقد تمكن من القضاء وههنا الاثم بترك القضاء المقدور فلا دليل ايضا والاحتمال الثالث
ان يكون فائتة بالتقصير ولم يتمكن من القضاء فالاثم لترك الواجب لا لانه ترك القضاء والاجماع على الاثم بترك
الاثم بترك القضاء ممنوع بل انه ترك الفعل الواجب المقدور وفي بعض شروح التنقيح ان القدرة لو كانت
شرطا لما كان مواخذا فيما اذا مات قبل ان يقدر على القضاء وهو مواخذ به فعلم ان القدرة ليست بشرط
وفيه ما عرفت من ان المواخذة لترك الواجب المقدور لا لانه ترك القضاء وقال الشيخ السعد في شرح التنقيح
ان المواخذة انما هي بترك الفعل بعد الموت اذا خرج من الدنيا وذمته مشغولة فلان يكون كذلك الا
اذا بقي الوجوب في الجزء الاخير وبقاؤه في الجزء الاخير من اوضح الدلائل على عدم اشتراط القدرة لبقاء
الواجب لانتفائها في الجزء الاخير البتة وقال العبد المعتصم بحبل المتين انه لا يقتضي الا خروجه مع اشتغال الذمة الا انه
خرج مع التقصير واما انه خرج مع توجه المطالبة للقضاء فغير مسلم وعلى تقدير فلا دليل على عدم الاشتراط
بالاضجعة وسلم مثل من تنزل ويخرج من الدنيا فانه مواخذ بترك الكف الواجب او مات في الجزء الاخير من الوقت
الاداء فانه مواخذ لا لانه وجب عليه في الاخير فلا يلزم ان يكون الاداء واجبا بدون القدرة بل لانه وجب عليه الاداء

علی الاداء فی الوقت الصالح للظرفیة ولم یوجد حتی اخر الی الاخیر المفوت فافهم والاحتمال الرابع ان یکون فاتته
بلا تقصیر منه مع عدم تمکن القضاء وح لا اثم لتحقق الاجماع علی الاثم قال الشیخ الهداد فی شرح البزدوی من صار
اهلا فی الجزء الاخیر انما یواخذ بالقضاء اذا ادرک بعد خروج الوقت قدر ما یتمکن فیه من القضاء
وقال فی موضع آخر القضاء انما یجب فیما اذا فات لا بتقصیر اذا امکن منه بان ادرک وقتا یمکن التسلیم فیه ثم
نبه فلذلک لم یاثم به ولما طولنا الکلام ظهر لک سقم ما فی الکشف ایضا فافهم وعورض الوجه الثانی
بان عدم اشتراط القدرة للقضاء یقتضی التکلیف بما لیس فی وسع العبد وقد قال تعالی لا یکلف الله
نفسا الا وسعها واما الملازمة فلان ایجاب القضاء تکلیف اجاب عنه المص بقوله فیخص لا یکلف
الآیة فان قلت لا بد للتخصیص من المخصص وما هو اجاب بقوله وقد خصصه بنصوص قضاء الصوم والصلوة اما
نص القضاء للصوم فقوله تعالی فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر واما نص قضاء
الصلوة فقوله صلی الله علیه وسلم من نام عن صلوة او نسیها فلیصلها اذا ذکرها فانهما عامان
شاملان وقتا واسعا وضیقا وقال العبد الضعیف المعتصم بحبل الله المتین ان تخصیص قوله تعالی لا یکلف
الله نفسا الا وسعها بهذین النصین لیس اولی من العکس بل هو الاولی لان العقل یدل علی ان
التکلیف بما لا یطاق غیر جائز والعقل اذا تعارض للنقل فالعقل یقدم وما اوردتم من دلائل عدم
الاشتراط مقدوح فیه مع انه من النقلیات ایضا فلا یصلح هذان النصان للتخصیص ولنا ایضا قوله
تعالی یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر متاخر عن نص قضاء الصوم فهو الاصلح للتخصیص فتدبر ووجهنا
اجوبة اخر للمعارضة غیر تامة ولذلک لم نوردها اقول الحق او جب فی الاخیر وعدم ثبت القدرة فی
القضاء فالتاثیم مشکل والله اعلم بالصواب لانه لا تقصیر من العبد فی فوت الاداء لانه غیر مقدور له
ولکن تاخیر القضاء جائز الا انه موسع ولا تاثیم بالجائز وعلی هذا فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الاداء
فتامل هکذا فی الحاشیة وقال المعتصم بحبل الله المتین انه لا اشکال فانه قد مر عن شرح البزدوی للشیخ

البداء انه لا اثم فتامل ثم الاصلح ان يقال في دفع الاشكال انه لا تقصير للعبد في فوت القضاء ولا في فوت
الاداء وانما جاء بينه لقوله وكان تاخير القضاء الى منقوض بالحج وامثاله لان التاخير جائز لكونه موسعا ولا اثم
بالتاخير والحكم بالاثم في باب الحكم ان التاخير انما يجوز بشرط عدم الفوات والحج والقضاء او فيما علم بانه
بالجائز وان اشتبهت التفصيل فارجع الى باب الحكم في الواجب الموسع ولعل المراد القدرة عدمها بعد
وجود الفرق مندفع الاعتراض الاول مع ما يتلوه ويمكن ان يقال في معنى العبارة ان التاثيم عند انعدام القدرة
في القضاء غير معقول ممكن ان التاثيم عند القدرة او اذا لم يجب في الاخير وكلاهما لا يدل على المطلوب بل صحيح
يرجع الى الاعتراض الذي اوردناه سابقا ولا يخفى ما فيه من التعقيد ولم يظهر لهذا القيد فائدة حدث
الانفصال فاما سلمنا ان وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب [بل عن نفس] لكنه غير واقع بالاشكال فان الكلام
باق بعد فان القضاء واجب الاداء ولا تقصير في تركه فان التاخير جائز ولعل له وجها ولعل الله تعالى
تحدث بعد ذلك امرا فتدبر فيه لعلك تجد فيه شيئا والله اعلم

الباب الرابع

من الابواب الاربعة للاحكام في المحكوم عليه وهو المكلف انما اتى بالتفسير لئلا يتوهم ان
اول الاقوال المحكوم عليه واقع على ما يتعارف المتاخرون وهو ههنا الفعل فان المحكوم عليه
بالوجوب ونحوه ذلك مسئلة فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا ووافقنا في ذلك بعض
المجوزين لتكليف المحال في البدائع ووافقنا اكثر المجوزين قال العلامة الشيرازي في شرح المختصر ان
المراد هو التصور بالتكليف وانه غير صحيح والا لم يصح تكليف الكافر فالحق ان المراد بالفهم تصور المكلف
الخطاب بقدر ما يتوقف عليه الامتثال لا ان يصدق بالتكليف والا لزم الدور وعدم تكليف
الكافر كذا في الحاشية وجه لزوم عدم تكليف الكافر ظاهر واما وجه لزوم الدور فهو ان التصديق بانه
مكلف موقوف على الخطاب فانك عرفت في باب الحاكم ان التكليف بالشرع وصورة القياس
هكذا ان التكليف في نفس الامر موقوف على التصديق به والتصديق موقوف على التكليف وقال المعترض [بحكم المبنى]

بحبل المتين انه لا ينتهض على من يرى التكليف بالعقل كالمعتزلة لان التكليف طلب الوقوع منه
اي من المكلف امتثالا او ابتلاء وبهذه الزيادة لا ينتهض على مجوز التكليف بالمحال فانهم قالوا ان فائدة
التكليف ليس هو الابتلاء اي الاختبار بالعزم على الطاعة واعتقاد القلب بحقيته والقيام بحسبه
في باب النسخ انه يجوز قبل ان يتمكن من الامتثال وفسر توارد على من اقتصر على الامتثال ولا حد
ان يمنعه فان الغاصب مكلف برد المغصوب مع انه ليس المطلوب منه الرد على طريقة الامتثال
ولذلك يجري في طريق الوديعة والاباحة جاز الا ان يقال ان المامور به هو الدفع على طريق الامتثال لكن
المقصود منه وصول المال الى المالك وان اتفق حصوله بطريق اخر فلا حاجة الى الامتثال كما في الوضوء
فان المطر ان اخذ الاعضاء المتوضئ يجزئ ولو سببا لقولهم اذ اجابه الشارع … وهو اي طلب الوقوع
ممكن ممن لا شعور له به اي بالطلب … لانه فرع العلم لان طلب شيء من شخص وهو لا يعلمه و
الطالب عليم بانه لا يعلمه لظهوره … فهو فرع العلم او … ان الوقوع من عدم الشعور … الصحيح
لازوم وجه بقوله وطلب المحال … في الباب الثالث قيل في حواشي الفاضل ميرزاجان
المعلقة على شرح المختصر اللازم ان التكليف يشترط عدم الفهم … في زمان عدمه وتقريره على الوجه
المفصل ان الكبرى القائلة ان الوقوع من عدم الشعور محال ان اريد ان الوقوع يشترط عدم
الشعور محال ويلزم منه ان التكليف يشترط عدم الفهم محال وهو ليس المطلوب فان المدعى
ان التكليف في زمان عدم الفهم محال او اعم بحيث يشمل كلا الوجهين وان اريد ان
الوقوع في زمان عدم الفهم محال فنحن نمنعه فالمطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب وانما حررنا
الاعتراض بهذا التفصيل لئلا يرد عليه انه خارج عن قانون التوجيه فانه لو لم يحرر بهذا النهج يرجع
الى منع الاستثناء او منع المدعى والشارح من الخلف الاول باطل والاول غير منتج فان شرائط الانتاج متحققة
فتدبر اقول فيه نظر لانه لما ثبت ان العلم من ضروريات حقيقة التكليف ضرورة تصور الامتثال او الابتلاء

فوجوده بدونه مح والحج فى جميع الاوقات وهذا مناقض لغرضه من ان ادخال الفاء فى جواب
لو لغرض يقبح عند مذهب الجمهور وحاصل كلامه انه قد ثبت ان التكليف هو طلب الوقوع على ما حقق الا ان
او الابتلاء وهذه مقدمة صادقة والوقوع فى زمان عدم الفهم محال ضرورة ان الوقوع المذكور لا يمكن الا
بعد تصور الامتثال والابتلاء وهو لا يمكن الا بعد تصور الخطاب فالوقوع بدون الفهم مستحيل فطلبه
طلب المح وقد سبق ان طلب المح محال فى كل وقت مح مما اورد فى ذلك الفاضل ان
حرر على الوجه المفصل مح يختار الشق الثانى ونقول ان الوقوع فى زمان عدم الفهم مح فان الفهم
من ضروراته وقوام حقيقته مح فقد لزم المطلوب وان اراد منع الاستنتاج فقد الفاضل ضعيف فان
ذلك القياس قياس المساواة ينتج انه طلب المح وهو مع ضم مقدمة ثابتة فيما مر ينتج من الشكل
الاول ان التكليف المذكور مح وهو مع ضم والمح مح فى جميع الاوقات ينتج ان التكليف المذكور مح فى
جميع الاوقات وهو المدعى ولو لم يضم هذه المقدمة لصح القياس فقال ان التكليف فى زمان عدم الفهم
طلب الوقوع المذكور وهو فى زمان عدم الفهم محال انا ولو لم يضم كلمة تكليف المح محال تم القياس
بان يق ان طلب الامتثال من من لا شعور له كالجماد والطالب العالم بحال المطلوب ممتنع ضرورة
ان طلب الصلوة من النائم والمغمى عليه هذا الجنس ليس بطلب حقيقة بل انما هو تلفظ محض قال المعتصم
بحبل المتين لا ينهض الدليل على من يجعل الافعال متعلقة بالعقل فان كون الصلوة فى نفسها
بحيث لعلو شرفها السجود المباشر طلبة الوصف وان اخل بها السجود ونحوه كالمستكره ونقص ما عجى بها
فانهم يوجبون على من لم يبلغ الدعوة وادرك مدة التامل فتدبروا واستدل على المختار بدليل ونقف
قائل بانه لو صح تكليف الغافل يصح تكليف البهائم والجمادات والتالى باطل وثبوت الملازمة بيان
علته لولا اذ مانع يتخيل الا عدم الفهم من الممنوع وارد وانتفع المواتع فالصحة ثابتة اذ لا معنى لها الا كون
البهيمة بحيث يكون مامورة ومدعوة لذاتها مع قرابته وانما الاباء للبهيمية وهى ليست بثابتة فهو كالعاكل

فهو كالغافل والنائم في الصحة قيل لانم ان المانع الا عدم الفهم بل لعل المانع عدم استعداد الفهم ولا نزاع
في اشتراطه لاحد ان يمنع الملازمة فان صحة التكليف للغافل لا توجب صحة تكليف البهيمة
فان صحة الاولى لوجود الاستعداد وعدم صحة الثاني لانتفائه اقول قوله ولا نزاع فيه غير صحيح
بل فيه نزاع ايضا فان المتنازعين في هذه المسئلة هم المجوزون للتكليف بالمحال فهم لا يمتنعون
عن تجويز تكليف عدم الاستعداد لان قصارى امره التكليف بالمحال وهم يجوزونه وقال المعتصم
بحبله المتين ان مجرد ان المتنازع هو المجوز لا يدل على ان تكليف البهيمة يجوز عنده كيف مع ان هذا
المجوز يمنع تكليف الغافل كما مر من المصنف ان اكثر المجوزين يوافقنا في تجويز ان يكون عدم جواز
تكليف البهيمة متفقا عليه بين الفريقين نعم لو وجد التصريح بعدم الوفاق فله وجه وجيه وايضا
لا يضر اصل منعه وسنده فان حاصل الاعتراض منع الملازمة باستناد ان يكون ههنا
مانع اخر غير ما ذكرت وهو عدم الاستعداد ولا شك ان مع ثبوت النزاع فيه لا يدفعه
نعم لو كان الدليل الزاميا لكان له وجه والاظهر ان يقال ان انتفاء الفهم اذا لم يكن يمنع عن توجيه
التكليف مشافهة فكل عدم الفهم سواء كان مع الاستعداد كالاصم الذي لا يسمع الصوت الشديد
او لا يكون كالبيت والجدار سواء وليعلم قول بعض نظار المختصر المعلوم بالضرورة ان الانسانية
لا دخل لها في التكليف بل انما الفارق معنا ما وهو راجع الى الفهم وقد اشار المصنف الى هذا المنع
في الحاشية والمصنف اذ راى ان هذا المنع غير متجه مع ان الدليل وقف امره عنه فقال بل الحق
في التزييف بحيث يكون منطبقا على رايهم منع بطلان التالي فان تكليف البهيمة ليس
العدمي تكليف الانسان بالجمع بين النقيضين واذ قد جوزوا هذا التكليف فلا يبعد عنهم لو جوزوا
تكليف الجماد والبهيمة ايضا فلا يتم الدليل على مسلماتهم وقال المعتصم بحبله المتين ان افحام قوله
على رايهم بل على ان التزييف بناء على ان الدليل لا يتم عليهم واما على سبيل التحقيق فهو تام

فانك قد عرفت ان الملازمة صحيحة وانتفاء اللازم ايضا باطل بالضرورة فان طلب الجماد والميت من الطالب العا
لعدم فهمهما ان يأتيا بشيء امتثالا غير معقول فيتم الدليل الذي هو مبني الدليل الاول الا على ان طلب الج
من الطالب العالم بالاستحالة غير معقول وهذه المنزلة فالحكم بضعف هذا الدليل دون الاول في غير موقع
نعم ح لا فرق بين الدليلين في المأخذ الا ضعفا فالاصح ان يحمل على الجدل فيتجه الايراد من جانب الا
ان اتحاد الاول في موضع الخفاء حملي بايراد المصروح للاصح ما في الحاشية فافهم على ان عدم ا
اي استعداد الفهم في البهيمة مع تماثل الجواهر كلها في الحقيقة وان كل شيء مخلوق تعالى اختيارا محل تأمل
اشارة الى ضعف اخر في الجواب المبني على ... وحاصله ان البهيمة والانسان من الجواهر وهي
كلها متماثلة وحكم الافراد المتماثلة واحد بمعنى ان كل ما يصح على واحد يصح على الاخر واذا كان الانسان فهيم
فالبهيمة يصح ان يفهم فعنده الاستعداد متحقق وايضا ان كل شيء فهو مخلوقه تعالى وانه قادر على كل ممكن
وهو على كل شيء قدير فهو قادر على ان يجعل البهيمة فاهمة وليس الجاب يمتنع عنه ان يغير خلقه فتامل
فان فيه ضعفا فانه يجوز ان يريد القائل المبدي المانع بالاستعداد الاستعداد الذي يتعارفه اهل
الفلسفة وهو فقد شيء مع وجود حالة مقربة الى وجود ذلك الشيء كما في الحطب اذا كان على
النار فانه مستعد لان يشتعل وفيه بعد ويجوز ايضا ان يريد الاستعداد العادي والمراد الا ... في اي
وفي البهيمة الاستعداد العادي غير متحقق والمعني به هاهنا الامكان مع وجود الفهم في العادة والوجود
الغالب ولا اشتباه في انه ليس متحققا في البهيمة ويمكن ان يمنع الامكان الذاتي ايضا قوله ان الجواهر
متماثلة قلنا مسلم لكن غاية ما لزم هو الامكان بالنظر الى الطبيعة ولا يمكن بالنظر الى الشخص كالكلية والجزئية
فالنوع او الاكلف السكران وهو عدم العقل فقد ثبت ان بعض عديم الفهم مكلف وهو المدعى اما ان السكران
عديم الفهم فهو كما ترى انه ظاهر واما انه مكلف فوجهه قوله حيث اعتبر طلاقه وايلاءه واتلافه فان السكران
ان طلق زوجته يكون محصنة ... وكذا ان اتلف مال الغير يجب عليه قيمته واذا اعتبر طلاقه واتلافه

ولا امكان بالنظر الى الشخص ... بالنظر الى الطبيعة

واتلافه فهو مكلف لموجبهما وهو وجوب الكف عنهما ووجوب رد القيمة وهما من التكليف فلذا لا نم انه من باب
التكليف بل هو من باب ربط المسببات باسبابها كالصوم لشهود الشهر في الحاشية
فالسكران غير مكلف بعدم الدخول والموافقة مع زوجته بعد الطلاق بل هو لازم ذلك شرعا وضعا كلزوم
الصوم لشهود الشهر انتهت وقال المعتصم بحبل المتين ان هذا الجواب تام في صورة الاتلاف فانه
يمكن ان يقال فيهما ان علاقة الضمان بالاتلاف كعلاقة الاحتراق بالنار فمتى وجد وجد ووجوب رد القيمة
متعلق بالمال لا باداء المتلف فماله ان كان موجودا فقد تعلق حق المالك به ان يستوفي حقه
منه او توفي المتلف او القاضي واما نحو ضعف الجواب في صورة التعليق فيتلوه الخفاء فان وقوع الطلاق
اقتضى للاخر منهما فوجب على الزوج الكف وهو نحو من التكليف بخلاف لزوم الصوم فان شهود الشهر
سبب لاصل الوجوب وهو ليس من باب التكليف واما لزوم وجوب اداء الصوم فهو تكليف وحرمة
الزوجة من هذا القبيل ويمكن ان يجاب عنه بان اثر التعليق هو الحرمة وصيرورتها اجنبية منه
وهذا ليس من باب التكليف واما ايجاب الكف فانما هو بعد الافاقة ولكن يلزم ان لا يكون عاصيا
لو خلا بها اذا كانت بائنة في حالة السكر ولا بعد فيه الا انه فان سبيله سبيل النائم وهو لو خلا
بالاجنبية في النوم فلا في الزام عدم المعصية غاية الامر ان ههنا معصية اقتضى السكر او قبيح في نفسه
لذلك ليسند معصية بخلاف النوم فانه مباح اقول اشكل لصحة اسلامه وحاصله ان السكران الكافر
ان امن يصح وقد كان واجبا فهو اداء الواجب وهو فرع التكليف في وقت الاداء وهو التكليف
للعاقل قال العبد المعتصم بحبل المتين انه لا اشكال فانه كايمان الصبي فانه غير مامور به ومع هذا التواني به لقصير منا
ولا يجب عليه تجديده في حالة البلوغ لان المقصود وهو التصديق القلب بالاعتقاد الحق قد ثبت ومن هذا كان التصديق
فانه ان كان موجودا من قبل فلا يجب الاعادة وبعد فلا حرثه باقية فان السكران الذي يعقل الا انه منزوع
انما النزاع في مسلوب العقل كما هو المشروط في ايجاب الحد عند ابي حنيفة والايمان منه غير معقول بل

بالاتلاف صح

فتاوى امره انه لو تكلم بكلمة الاسلام يحكم به في عالم القضاء وينبغي ان ينظر في حاله فان دلت على انه
ليس من صميم القلب ينبغي ان لا يحكم فان الحكم انما هو لان الاقرار دليل على الامور الباطنة واذ قد
دل دليل واضح على خلافه والباطن فينبغي ان لا يعتبر الا الظاهر لانه يضمحل الادنى عند الاعلى
ولهذا ظهر انه لا اشكال فافهم والحق ان السكران من محرم كالخمر مكلف زجرا فيصح عبارته من الطلاق
والعتاق وغيرهما فليصح الاحكام الا الردة وقال المعتصم بحبل المتين ان السكران غير محل التكليف
فانه الكفار فانما للخطاب بما التكليف الذي على غيره والا فهو ليس اهلا للتكليف فهو كالميت
سواء قلنا الصحيح ان الحق انه مكلف زجرا ثم ان البنج والافيون مثلا من المباحات بمعنى في انفسهما
والكافات محرمة بمعنى في غيرهما كالسكر مثلا حرام وفي المباشرة لها مأثم فينبغي ان يكون هو ايضا
مكلفا نعم ان باشر على سبيل الاباحة بان ظن ان هذا القدر لا يفضي الى السكر فسكر على غير الاعتياد
او نحو ذلك فلا يستحق الزجر لكن يأثم والقضاء الوقت علامة التعرف الفرق بين المعصية وغيره
ولعلهم ارادوا ان العقوبة انما تترتب على شرب الخمر غاية الامر ان عقوبته مع المباشرة
كالفسق في ايام الحج والزنا في نهار رمضان والحاصل ان السكران غير مكلف ليس الا وانما
رتبت له المضار في حالة العبادات وغيرها لينزجر وهو بعيد عن العبارة فافهم وقيل يستثنى
منها الردة وان لم يدل دليله لعدم القصد والكفر انما هو الاعتقاد الباطل واذ لا قصد فلا اعتقاد
به فلا اعتقاد فكانه لزوم للالتزام ولزوم الردة ليس بردة وانما الردة بالالتزام والقصد ترجيحا لجانب
الاسلام وقد وقع ما يؤيد ان الاسلام انما يبتني على عقد القلب فينبغي ان لا يعتبر كالردة وورد حسب
ان القياس في ذلك لكن الاستحسان وهو ترجيح جانب الاسلام وقال العبد المتوسل الى
الله تعالى ان الترجيح في غير محله فانه دل دليل على انه ملاذ بالاسلام وانما اتى باللفظ وقالوا انما
ان التكليف للعاقل ثابت في الواقع في الكتاب الالهي لانه قال تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فقد خاطبوا

وكلفوا حال السكر بالترك فعدم اراد المطلوب في النهي وجوب الكف فهم مامورون بالكف عن الصلوة
في حال السكر الذي هو حالة الغفلة اقول لا دليل في هذه الآية الكريمة على تكليف الغافل بل فيها اي في
هذا القول دليل على ان السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة ووجهه ان المخاطبين بهذا القول قوم
مخصوصون ومباشرتهم بالصلوة دليل على انهم يفهمون غاية الامر ان فهمهم ليس كفهم غيرهم ثم ان الخطاب بعدم
الفهم فيتحقق جدا او لا اقل من قيام احتمال ان يكونوا فاهمين في الجملة كما تقتضيه حده اي حد السكر في
حرمة الصلوة باختلاط الكلام والهذيان ولا يخفى ان السكران الذي اختلط كلامه ولا يصفو ليس بعدم
الفهم اصلا بل هو فاهم الخطاب في الجملة واعتبار ابي حنيفة عدم التميز بين السماء والارض والرجل والمراة
في الحد الموجب للحد احتياط لان مبناه على الدرء وجواب لما يقال ان السكر مناف لفهم الخطاب
فانه حد ابو حنيفة في ايجاب حد الشرب بعدم التميز بين السماء والارض وعدم التميز المذكور لا يفهم
الخطاب البتة والجواب بتحريره ان اعتباره احتياطا لان باب الحد موسع بسقوطه بالدرء وقال العبد المعتصم
بحبله المتين انه لا حاجة الى هذا الاعتذار فان حاصل الجواب ان الكريمة متوجه الى عدم الفهم للخطاب
بل توجيه الخطاب اليه دليل انهم يفهمون الخطاب في الجملة وايجاب الحد بذلك الحد ليس
من باب التكليف بل هو من باب ايصال الجزاء بفعل محرم وهو الشرب غاية الامر انه تراخي
الا حد السكر كمن قتل واكره ثم قامت البينة فوجوب القصاص بالقتل لكن تراخي عمله الى البينة
وايجاب القصاص ليس بتكليف على القاتل فان قلت اذا كان الآية فيها دليل على ان
السكر لا ينافي الفهم فما معنى قوله تعالى عقيب تلك الآية حتى تعلموا ما تقولون فانه يدل على ان السكارى
الذين خوطبوا بترك الصلوة حالة السكر غير عالمين بما يقولونه اجاب عنه بقوله ومعنى حتى تعلموا حتى تتيقنوا
هذا انما هو على ممكن ان يكون المث زالد قوله ومعنى حتى تعلموا الى آخره الحاصل لان احد معنيي تعلموا تتيقنوا
بالدليل ونقيضه لا يأتيه قوله الاتي عقيبه معنى العلم اليقيني في اللغة غير شامل للظن فهو حمل اللفظ على معناه وتبيين كما مر

شئ ويمكن ان يكون حمل السكارى على المنتشي كما يؤيده شان نزوله تاويل فيه الا دقيق لقوله
والقوم التزموه اي التاويل بانه نهي عن السكر كقولهم لا تمت وانت ظالم اي لا تظلم فتموت
ظالما فمعنى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى لا تقربوا الصلوة في حالة السكر فمثله مثل قوله تعالى لا تموتن
الا وانتم مسلمون فانه ليس نهيا عن الموت فانه غير مقدور لهم بل المقصود بالنهي النهي عن كونهم على خلاف
حالة الاسلام فهذا الخطاب للصاحين بان لا تتناولوا ما تسكرون به حتى تقعوا في الصلوة مع القبح وهي
ان التاويل غير مفيد فان الخطاب والتكليف للصاحين لكن المطلوب بالنهي انما يوجد في حالة السكر و
ترك الصلوة فان حاصل الخطاب للصاحين بان لا تصلوا وقت السكر وهو ينفي كونه مكلفا وضعفه ظاهر
فانك عرفت ان صورة النهي والتكليف في ترك الصلوة في السكر لكن في الحقيقة في ترك تناول اسباب
الاسكار وبطلان الصلوة من الاقتضاء والالزام وليس من باب التكليف بل من باب الوضع كما
عرفت مشافهها واليه اومى في الحاشية وقال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان هذا التاويل لا
شان النزول من ان عبد الرحمن بن عوف صنع طعاما وشرابا فدعا نفرا من اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم وكانت الخمر يومئذ مباحة فاطالوا اليه فاكلوا وشربوا فلما ثملوا وجاء وقت الصلوة
صلوا المغرب فقرأ الامام سورة الكافرين قل يا ايها الكافرون اعبد ما تعبدون وانتم عابدون
ما اعبد فنزلت فكانوا لا يشربون في اوقات الصلوة فاذا صلوا العشاء شربوها فلا يصبحون
الا وقد ذهب عنهم السكر وعلموا ما يقولون ويمكن المناقشة مسئلة المعدوم مكلف خلافا للمعتزلة
فان قلت قد ثبت عندكم ان الغافل غير مخاطب فالمعدوم اجدر قلت ليس المراد بكونه مكلفا تعلق
الخطاب وقت العدم حتى يرد ذلك بل المراد ما اشار اليه بقوله والمراد التعلق العقلي لا التنجيزي ويكون
المعدوم علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال وهذا لا ينافي
ما ثبت قال الآمدي في المحكم ان الذي ذكره القوم الاشعرية وكادوا ان يلحقوا بهذا القول التقصي عن اشكال

عن الكمال يورد عليهم وهو انه اذا امتنع في النائم والغافل ففي المعدوم احرى اقول لا صحاب ان يقولوا عليهم عندكم
المعدوم مامور في الازل او فيما لا يزال وبعبارة اخرى الوجوب على المعدوم ثابت في الازل ام لا
فعلى الاول كيف امكنكم الاستدلال على عدم الوجوب على النائم كما هو مذهبكم بجواز الترك وعلى الثاني فحدوث
الوجوب المتحد مع الايجاب عندكم مستلزم لحدوث شيء انكم تقولون بقدمه والقائل عندكم التعلق داخل
في حقيقة التكليف وقدم التعلق قدم الوجوب واما نحن فنجوز امر المعدوم ولا يرد شيء فالامر على ما
اشرت اليه ان شرائط التكليف لا يراعى وجودها حال التكليف بل الاداء فنحن نقول
بالانفكاك بين الامر والوجوب فمن الامر غير وجوب المعدوم ومن الكلي الوجوب الى قوله على الشرع كما نقل
عن ابي حنيفة لو لم يبعث الله رسولا لا موصوفين بعقولهم واما ان اراد باحد التعلق في حقيقة التكليف فجوابه
باختيار شق الثاني لقدم الكلام وانتفاء المتعلق وقال العبد المعتصم بحبله المتين ان بين الاشعرية و
الاصحاب لا يخالف في التحقيق فان معنى كون العبد مكلفا ليس الا تعلق خطابه تعالى اياه بالاقتضاء فانه من
الكلفة او تعلق انه متعلق الاحكام من الوجوب والحرمة ولا شبهة في ان المعدوم وقت عدمه
ليس لمتعلق الخطاب الاقتضائي بل انما التعلق في وقت الوجود او اذا وجد مع شرائط التكليف
وهو المراد بالتعلق العقلي وحاصله ان الامر الازلي ليس متوجها الى المعدوم بالفعل بمعنى انه صير المعدوم
بالفعل بحيث يكون محطا للوجوب والحرمة مثلا بل انما التوجه بمعنى انه ان وجد بشرط التكليف
يتوجه اليه الوجوب فيصح ان يقول قوله في التشقيق المعدوم مامور في الازل الخ قلنا ان اراد انه مامور
في الازل بمعنى انه توجه اليه الامر بحيث صار محط وجوب الامتثال فنختار انه ليس بمامور به في الازل بل فيما
لا يزال قوله وعلى الثاني فحدوث الوجوب المتحد مع الايجاب الخ قلنا لا نسلم على الاطلاق
نقول بالاتحاد بل بعض منا نقول ذلك في وجه النقض وعلى التسليم لا نسلم انه يستلزم حدوث
الايجاب اولا ثم لبطلان الثاني وتفصيله انه ان اريد بالايجاب المعنى المصدري المعطى للوجوب الحادث

فيختار انه حادث ولا نم بطلانه وان اريد نفس جعل الواجب تعالى العبد محلا للتكليف اذا
وجد بشرطه فيختار انه نفس كلامه الازلي من اقيموا الصلوة واتوا الزكوة اي مدلولهما ونح لا نم الاستلزام
فان نفس قوله اقيموا الايجاب وهو باعتبار كونه متعلقا بالعبد وجوب وحاصله انه فرق بينهما بالاعتبار
وحدوث احد الاعتبارين لا يستلزم حدوث الاعتبار الاخر وقد مر هذا المقام مشروحا فيما
تقدم فتذكر وان اراد انه مامور بمعنى ان الامر الوارد في حقه متحقق من الازل فلنا انه مامور قوله
كيف امكنكم الاستدلال على عدم الوجوب الخ قلنا قدم الامر لا يزاحم الحكم بعدم كون النائم
متعلق الوجوب قوله ثانيا والضا الخ قلنا ان التعلق حادث ليس بقديم وهذا عند الكل فان
الكلام قديم بلا اشتباه وان المعدوم وقت العدم ليس بمحل الوجوب مثلا والا يمتنع التعلق الا لكون
المخاطب بواسطة الخطاب محل الوجوب قوله فنحن نقول بالانفكاك الخ قلنا هم ايضا يقولون
به فان الامر عندهم ايضا قديم غاية الامر ان الامر ليس بمتعلق تنجيزا كما عرفت مرارا قوله ومن بين الكل الوجوب
السابقة الخ قلنا هذا مذهب الحنفية كالشيخ الرئيس ابي منصور الماتريدي واشاعره وحاصله ان الاحكام
من الوجوب والحرمة ثابتة على من لم يبلغه الدعوة كسكان الجبال الشواهق وليس ل
على ان الوجوب ثابت بعد الامر الالهي فان الرسول لعله بعث لانه يقدم الحكم الالهي الازلي فلم
يتحقق الوجوب بدون الامر فافهم وههنا تحقيق نفيس متعلق بالحدوث الزماني والدهري وان الكلام
الازلي ماهو ولكن ليس هذا موضع بيانه قوله والا اي لو لم يكن المعدوم مكلفا بل يكون مكلفا في ما لا يزال
ادعلم يكن مكلفا اصلا والتالي ظاهر البطلان فانه ان وجد على شرط التكليف ففي وقت الوجود مكلف
البتة لم يكن التكليف ازليا والتالي باطل اما الملازمة فوجهها قوله لتوقفه اي لتوقف التكليف على
التعلق بالمعنى الاعم لا التنجيزي والتعلق لم يتحقق اذ لو كان متحققا لكان مكلفا وفيه المطلوب فلم
يكن التكليف ازليا وهو اي التكليف ازلي قوله ان التالي باطل لان كلامه ازلي وكلامه في الازل امر

في الازل هو الامر والنهي فهو ازلي والامر والنهي تكليف فالتكليف ازلي ووجه ازليته الكلام
قوله لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى يعني لو لم يكن الكلام ازليا لكان حادثا واذ هو صفة
يكون قائما بذاته تعالى فيلزم ان يكون هو محل الحوادث تعالى عنه وفيه بحث فانه لا يتم على المعتزلة القائلين
بحدوث الكلام الالهي الغير القائم بذاته تعالى بل في جسم آخر يخلقه الله تعالى لافهام عباده مراده
وتحقيق مذهبهم ان المتكلم ما يقوم به التكلم وهو ليس الا صدور اصوات تدل على المعاني وتقصد منه
الافهام وتلك الاصوات هي الكلام والتكلم من صفاته تعالى اذ هو الذي وقع الناموس الالهي في
اندفع استناد وقد تكرر في الكتاب الالهي والحديث انه متكلم ولابد من قيام مبدا الاشتقاق وتكلم
مثل التسويد والتبيض والاطناب ليس بمعنى الفن وايضا لا يتم على الكرامية القائلين ان كلامه حادث
وقائم بذاته تعالى اذ ليس بمحال عندهم حلول الحوادث في ذاته تعالى عنه ولو جعل المدعى خبريا يتم
فان الكلام سابق البتة على وجود المكلف فهو مكلف في حالة العدم وهذا كامر الرسول في الازل تحقيقي
وهو ليس مقصود الذين ايضا قالوا لو كان المعدوم مكلفا حال العدم يلزم امر ونهي من غير متعلق وهو المامور
والمنهي عنه موجودا والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو كان مكلفا لكان التكليف متحققا في العدم وكل
تكليف فهو امر ونهي فيلزم وجود امر ونهي بدون وجود متعلق واما بطلان التالي فلوجهه قوله وذلك
سفه وعبث اما السفاهة فلانه اتيان غير معقول فان الطلب من المعدوم لا معنى له والاتيان به
اثار السفاهة واما العبث فلان المقصود من التكليف الامتثال وهو غير معقول من المعدوم وهو تعالى
منزه عن كلتا الشناعتين قلنا لا نم الملازمة انما يلزم ذلك اي وجود امر ونهي من غير وجود متعلق لو كان
الطلب متحققا في الازل منجزا وهو ممنوع فانك عرفت معنى تكليفه اما لو كان ممن سيكون فلا يلزم ذلك
كامر الرسول صلى الله عليه وسلم في حقنا معدومين في وقت امره صلى الله عليه وسلم مع ان الامر لم يتجدد
ونحن مكلفون وقس عليه الالهي وبذلك ظهر جواب لما مر من ان الاستحالة انما هو في الطلب التنجيزي دون التعليقي

اندفع ما قيل ان تحقق التعلق بدون تحقق المتعلق ممتنع ضرورة ان التعلق اضافة بين الآمر والمأمور
وان الاضافة لا تحقق بدون المضاف اليه فلا تحقق بدون المأمور بعد وذلك انما يلزم فانه لأن
الامتناع اى امتناع تحقق الاضافة التي هي التعلق انما هو في التعلق التنجيزي لا في دون التعلق التعليقي
ونحن انما نقول بهذا التعلق دون ذلك فلا امتناع فان قلت ان تحقق الاضافة غير معقول
من غير وجود المضاف اليه بقوله واما التعلق فيكفي له العلم به في مسئلة مثل حكمنا على جميع اشخاص الانسان
بقولنا كل انسان حيوان فتدبر وههنا مباحث لطيفة وشحنا بها الشرح لم نوردها خوفا عن الاطالة
المفضية الى الملالة والضجرات الغنى عنها صيرنا الى الاحالة الى مباحث اخرى قيل لكم الملازم آن
السفه والعبث من صفات الافعال والكلام النفسي من الصفات دون الافعال فلا يتصف
بها فلا يلزم شيء منهما اقول الامر طلب والطلب يتصف بها اجماعا واتفاق النقاش لفظي فانه
لو عبر المستدل بان الطلب من دون المطلوب سفه لما لحق البديهة لا يرد اصلا واعلم ان عبد الله بن سعيد
القطان من الاشاعرة وفيه تسامح فانه اقدم من الشيخ الاشعري وليس منسوبا اليه بل هو من اهل السنة والجماعة
لكنه لما اتفق في بعض من المباحث في موضوعه البزدوي لصدر الاسلام وتمهيد ابي شكور السالمي ذهب
متخلصا عن اللزوم القائل لوجود المتعلق بدون المتعلق الى ان كلامه تعالى الازلي ليس في الازل امرا ونهيا
وخبرا بل القديم انما هو الامر المشترك والاقسام المذكورة من الامر والنهي وغيرها حادثة فلا
يلزم شيء من المحذور اورد عليه ان هذه الاقسام انواع للكلام فيستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع
فيستحيل وجود الكلام من دون ان يتحقق في ضمن قسم منها واجاب بمنع انها اى الاقسام المذكورة
انواع بل هي عوارض ويجوز خلوه عنها وهذا الجواب اورده شارح المختصر من قبله فلا يلزم وجود الجنس من
دون وجوده في ضمن النوع اقول وجود المقسم بدون وجوده في قسم ما محال والكلام التقسيم باعتبار العوارض
فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض فهو لا يعقل مع انه قال ان القديم هو المشترك فقال

هو المشترك قال العبد المعتصم بحبله المتين انه لا سؤال لتى ان مراده من الامر وغيره الامر التنجيزي
وهو الظاهر فان الامر التعليقي ليس امرا للمعلق عليه وقوله لكن يجي اي المعدوم غدا داخل في الخطاب
المشافهي في لا شبهة في ان عروض هذه الاقسام انما هو فيما لا يزال فلا يلزم محذور وقع رجوعا الى المشهور
والقضاء اي قوله باشتراك القديم لا ينافي وجوده بدون قسم فانه اشتراك الكلي كاشتراك الكلي
في الجزئيات بل كاشتراك الجزئي في العوارض وهي قد يكون لاحقة فيما لا يزال والقضاء لا يكون
المعدوم مكلفا اي حين لم يكن الكلام في الازل امرا ونهيا فان التكليف منحصر فيهما اذ لا تعلق
واذ لا تعلق فلا تكليف هف وقال المعتصم بحبل المتين ان التكليف التنجيزي ليس يمتنع ان
يكون مسلوبا عنه واما التعليقي فلا يلزم انتفائه وعدم التكليف التنجيزي مسلم عند الكل فلا
غائلة على فرق الحاشية لعل اي سعيد يلتزمه فيندفع قال العبد المعتصم بحبل المتين ان الالتزام بعد ورود
وجود من افعل بدون التعلق ولو تعليقا مستحيل كما يشهد به الضرورة قالوا قد سبق في الكتاب
ان المخالف في هذه المسئلة هو المعتزلة فينبغي ان يقول قالوا اولا وثانيا ليطابق الذات المسلوك
لو كان المعدوم مكلفا في الازل وكان الكلام قديما لزم قدم عدم التناهي فان المتعلق زيد غير المتعلق
لعمرو ضرورة ان الاضافة متغايرة بالمضاف اليه والتالي باطل بالاتفاق ويمكن ان يقال ان هذا ليس دليلا
ثانيا على المطلوب حتى يتوجه انه مخالف للذات بل هو كلام على الجواب القائل ان الكلام في الازل
واحد متعلق بالمعدومات والجواب ان التعدد بحسب تعدد المتعلقات تعدد اعتباري فانه صفة واحدة
ازلية كالعلم والقدرة وانقسامه الى الانواع والافراد بحسب التعلقات لا باختلاف الذاتيات جزا
برد عليه ان الاعتباريات ليس بمعنى الاختراعات التي ليست في نفس الامر وهو ظاهر بل بمعنى
انها امور واقعية واستحالة هذه الامور بطريق جريان برهان ابطال التسلسل وما يتعلق بتحقيق هذا الجواب بما اورد
ما في حواشينا المعلقة على شرح العقائد للجلال وحاصله ان الاعتباري ليس معناه الا ان امر موجود في الحد

ان يشرع بهذه الامور كاقسام الجسم على تقدير الانفصال فههنا الكلام امر واحد واذا قيس الى زمن شروع
الفعل فيه انه متعلق وهكذا او مثل هذا التحقيق لا يحتاج اليه فانها كلها مبنية على وجود التعلق بالفعل
ويمكن ان يقال ان التعلق تعلق عقلي ويكفي فيه العلم فلا يلزم وجود تعلقات غير متناهية بل وجود
تعلق واحد متعلق بالكل والحكم على الكل موجود بان كله مقدور والتفصيل غير متناه فافهم والى هذا
اشار بقوله كما العلم هذا مسئلة الفعل الممكن الذي ثبت شرائط وجوبه اذا علم الآمر انتفاء شرط
وقوعه عند وقته هل يصح التكليف به قال الجمهور يصح خلافا للمعتزلة والامام وفي الجاهل يصح اتفاقا
راعى في المسئلة شرائط الاولى الامكان احترازا عن الفعل الممتنع سواء كان الامتناع عاديا
او لا فان التكليف جائز عند الاشعرية وان كان الخلاف في الوقوع كما سيجيء عنقريب فالاشعرية
الا بعضهم قائلون بالوقوع ويميل دلائلهم عليه وان كانت فاسدة والثانية ثبوت شرائط
وجوبه احترازا عن الفعل الممكن الذي لم يثبت شرط وجوبه كان مات قبل ادراك الوقت لم
يكن الوجوب متحققا في حقه فلا تكليف فانه ان انتفى شرط الوجوب فقد انتفى الوجوب
وانتفاء الوجوب انتفاء التكليف والثالثة علم الآمر انتفاء شرط وقوعه احترازا عن صورة الجهل فانه
يصح فيه بالاتفاق والرابعة علم الانتفاء في وقته فان العلم بالانتفاء في غير وقته لا مدخل له في نفي التكليف
وعدمه فيجيء الحاصل ان الفعل الذي هو ممكن في نفسه بتمكن العبد من فعله وتركه في الخارج وشرائط وجوبه
متحقق اي ليس مانع يمنع الوجوب سوى علم الآمر انتفاء وقوع شرط وقوعه في الخارج في وقته قال
الجمهور يصح التكليف به وخالف فيه المعتزلة وامام الحرمين واذا كان الآمر جاهلا كامر السيد عبده
فيصح بالاجماع وقال المصنف في الحاشية نقلا عن السبكي ما علم الله انتفاء شرطه قسمان الاول
ما يتبادر الذهن الى فهمه عند اطلاق التكليف كالحيوة والتمكن وفيه الخلاف لامام الحرمين والثاني
ما لا يتبادر كتعلق علم الله بان ابا جهل لا يؤمن وهذا لا يخالف فيه الامام ولا غيره وهو الذي

وهو الذي قد سبق الاجماع عليه انتهى قال العبد المعتصم بحبل المتين هذا مشكل فان الحيوة
والتميز شرطا الوجوب ولا نزاع فيما علم انتفاؤه فيكون منظورا وهو لا يخلو عن بعد ما في منع هذا الا حد
ان يقول انه لا مدخل للعباد وعدمه في الخلاف والوفاق فتدبر لا يتوهم على ما قال الشيخ ابن الهمام
في التحرير قد تقدم في الباب الثالث المعقود بالمحكوم فيه ان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم
الله انه لا يقع ومعلوم ان كلما لا يقع فبانتفاء شرط من ارادة قديمة اذا كان الافعال كلها مستندة
اليه تعالى او حادثة ان كان الافعال مستندة الى قدرة العبد الحادثة كما يراه المعتزلة وكل امر سواء
كان وجودا او عدما فهو في علم الله تعالى فالله تعالى عالم بانتفاء شرط وقوعه وفي صحة التكليف اجماع
فقد ثبت الاجماع على صحة التكليف بما علم الله انتفاء شرط وقوعه فحكاية الخلاف كما في اصول ابن
الحاجب مناقضة لانا نقول فذلك الاجماع بالنظر الى الامكان الذاتي كما يدل عليه كلام بعض المحققين
وهو شارح المختصر عند نقل الاجماع حيث قال والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع و
ان ظن قوم انه ممتنع لغيره فالخلاف فيه هنا في الوقوع بعد الاتفاق على الصحة ذاتية وحاصله
ان الجمع على ان التكليف بما علم الله انه لا يقع صحيح والخلاف فيه ان ذلك التكليف واقع ام لا
فلا مناقضة وقال العبد المعتصم بحبل المتين ان ابن الهمام معترض على ابن الحاجب
وشيعته وعبارته هكذا والاجماع على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع هذه في المسئلة
المتقدمة وفي هذه المسئلة صح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عنده وفيه ولذلك
نعلم قبل الوقت وخالف الامام والمعتزلة والمناقضة بين العبارتين صريحة ولئن قيل ان
المناقضة وان كانت في العبارة لكنا نصححها بحيث يندفع به قلنا قال شارح الشرح والاجماع
منعقد على صحته بل على وقوعه فحكاية الخلاف مناقضة صريحة ولئن قيل ان قول شارح الشرح ليس حجة علينا قلنا
فلنا الى ما علم فالاعتراض عليه فانه رضي بنقل الخلاف والوفاق والفقها ان قول شارح المختصر لا يدل عليه

فان وجه انه ممتنع بما لا يقع فالحاصل انه يرجع على الصحة التكليف وان قيل بامتناعه بالغير وحاصل ان
الامتناع بالغير لا ينافي صحة التكليف فهذه الدلالة فيه على شيء ثم ان المسئلة معنونة بالصحة
فهذا دليل ظاهر على ان حاصلها الصحة بقي الكلام في ما نحن فيه فنختار توجيهها بان المراد الوقوع لدفع
التناقض وبالجملة ان العبارة ظاهر في التناقض وصريحه والمسئلة نقلية فان وجد التصريح من
المخالف ان مراده الخلاف في الوقوع فيندفع عنهم التناقض ومجرد الاحتمال والتوجيه من عنده
نفسه مع وجود ما هو صريح على خلافه فهو مرضي ثم ان الدليل في المسئلتين ناظر الى الوقوع فانهم استدلوا
على تحقق الاجماع بانهم اجمعوا على التكليف الى الجهل وشبابه فالاجماع على الوقوع ثم الخلاف فيه كما ان المقتضي
به المص ومن حمل على الدليل كما يستطلع عليه عن قريب مناقضه صريحة لنا انه لو لم يصح التكليف بالفعل
الذي علم الامر انتفاء شرط وقوعه لم يعلم احد انه مكلف قبل وقت الفعل طرف للعلم والتالي باطل
اما الملازمة فوجهه قوله لجواز ان لا يوجد شرط الوقوع الفعل في وقته في نفس الامر وعند العقل واذا
جاز ذلك فجاز عند العقل ان لا يكون مكلفا لان جواز العلم المذكور مستلزم لجواز عدم التكليف
فهو موقع الملازمة واما جواز ان لا يوجد فلانه يجوز ان لا يفعل وعدم الفعل لانتفاء شرط ضرورة
واما بطلان التالي فنقضه حدث شهر الدرس بقوله وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبله اي قبل الوقت
في الحاشية يعني لا يعلم المامور كونه مامورا في وقت توجه الخطاب اليه حتى يمضي عليه زمان يمكن
للفعل وهو مختار الامام كذا ذكر السبكي انتهت وفي ذلك اي الى الانكار المذكور بطلان الاجماع على تحقق الوجوب
قبل التمكن فان قلت الى الاجماع انما هو على تحقق الوجوب لا على تحقق العلم فلا ينافي الانكار
قلت ظاهر ان الاجماع بدون العلم غير معقول والاجماع قد نقله القاضي ابو بكر الباقلاني وفي بعض شروح
المختصر منع تحقق الاجماع على الوجوب قبل التمكن بل الاجماع انما هو على تحققه على تقدير بقائه الى وقت
الاتفاق ولذلك اردف المص بقوله بدليل وجوب الشروع بنية اداء الواجب اجماعا وهو فرع تحقق

وهو فرع تحقق الوجوب اورد عليه ان ابا حنيفة واصحابه جوزوا شروع الصوم بنية مطلقة بل
بنية واجب كما قدم في باب الحكم في مسئلة الواجب الموقت بوقت معيار وقال شارح
شرح المختصر انه لا اعتداد بهذا القول وقال المصنف في الحاشية انه لا اعتداد به لان الحنفية
مجتهدون متقدمون فلا اجماع الا باتفاقهم قال المعتصم بحبل المتين ان الاجماع لو كان سابقا
على اجتهاد الحنفية او لاحقا فلا يتم فلا اجماع الا باتفاقهم غاية الامر ان الحنفية في غير موضع اذا
كان ثانيا بالتواتر فبالاول ان بقي ان الاجماع لو كان سابقا لما خفي عليهم فانهم الماهرون
والمتفتشون والاجماع مشتهر وظاهر ان الاجماع اللاحق لا ينعقد فان العلماء المتتبعة للحنفية
قد فارقوا وردوا عليها كيف يخفى عليهم ثم ان الكل متفق على اجزاء الشروع في الواجب الموسع بنية
اداء الواجب وبه يتم فان الاتفاق بدون العلم بتحققه غير معقول فقد صح ان الفعل المذكور
مكلف به وان ثبت فقبل جواز الشروع بتلك النية مجمع عليه وهو فرع التحقق فالاجماع عليه
وهو ملزوم العلم ثم انه لو استدل بان الوجوب متحقق قبل الفعل مع انه قد لا يكون متحققا
لكان اخصر واورد الفاضل بانه ان اريد بالعلم اليقين فلا نسلم انعقاد الاجماع على الوجوب فان الوجوب
مظنون والاحكام الشرعية دائرة على الظن فيجب الشروع بنية الواجب باعتبار ان
الوجوب مظنون وان اريد به الظن فلا نسلم الملازمة قوله لجواز ان لا يوجد لمانع فلنا مسلم
لكن لا يدفع الجواز الظن وترتب جائز يسلط الظن بنقيضه فتدبر قالوا اولا ان ذلك الفعل معدوم
الشرط وما عدم شرطه غير ممكن وكل غير ممكن لا يقع التكليف والى الثاني اشار بقوله والامكان شرط التكليف
لما تقدم في اول الباب الثالث من امتناع التكليف بالمحال قلنا ان اريد الامكان الذاتي
فممنوع الحاصل ان معدوم الشرط ممتنع لذاته فلا نسلم بطلان التالي الى الشرط للتكليف الامكان العادي
اي كون الفعل بحيث يتعلق الفعل به وهو لا ينافي الامتناع بغيره فيجوز ان يكون ذلك الفعل الذي

علم الآمر عدم شرطه ممتنعا لغيره وممكنا عاديا فنتيجة التكليف بل نقول ان كل فعل فهو معلوم وجود
الشرط او معلوم عدمه عند الآمر وعلى الاول فهو واجب فلا يتجه التكليف وعلى الثاني فهو ممتنع
فكذلك فما هو جوابكم فهو جوابنا وقلنا ثانيا ايضا ان هذا الدليل منقوض بجهل الآمر بعدم الشرط في
الواقع ظرف للعدم فانه معدوم الشرط في الواقع وكل معدوم الشرط فهو ممتنع فلا يصح التكليف
وقد مر انه مكلف في الواقع بالاجماع فان قالوا ان الكبرى والصغرى ليس مما فهمتموه بل سياق الدليل
هكذا انه معلوم فقدان الشرط وكل معلوم فقدان الشرط فهو ممتنع واين هذا من ذلك وان اورد
على طور المعارضة فنحن نمنع الكبرى فان مرجع الامتناع انما يدور على مركز العلم لا على الفقدان
اجاب بقوله اذ لا مدخل للعلم في الامكان والامتناع فانه اي فان كل واحد منهما تابع للمعلوم
فهو في نفس الكان ممكنا واقعا مع الشرائط يتعلق بامكانه كذلك وان كان ممتنعا يتعلق العلم
كذلك ولا يصير شيء بالعلم والعدم ممكنا وممتنعا وهو بديهي لا يمكن ان يشك فيه ورد عليه واي شيء
بان العلم وان لم يكن له مدخل في الامكان والامتناع لكن له مدخل في التكليف وعدمه فانه اذا علم
وقوعه يصح الطلب منه واذا علم عدمه لا يصح بخلاف الجهل فانه لما احتمل عنده الوجود والعدم للممتنع
الطلب منه وقال العبد المعتصم بحبل المتين ان الجهل وان لم يمنع الطلب من الآمر لكن كون المطلوب
ممتنعا مانع من ان يكون المطلوب منه مكلفا به في الواقع فان كون العبد مكلفا بالممتنع لما
قد مر وضح لو طلب بالممتنع فالطلب ليس له اثر وما هذا الا كطلب الامتثال من الجدار والبهائم
واذا تقرر هذا فالقول ان المسئلة قائلة بانه هل يصح ان يكون المكلف بالفعل الذي جهل انتفاء
شرط وقوعه مكلفا بحيث لو اتى به عصى وان اتى يستحق الثواب فالاجماع على انه جائز ورد
على انه لا يكون فانه ممتنع وكل ممتنع لم يشك فيه ذلك فالدليل منقوض البتة وليعلم ايضا ان المكلف في
الحقيقة هو الله تعالى ولا يتصور في جنابه الجهل بشيء واما امر الرسول صلى الله عليه وسلم فهو حكاية

فهو حكاية امر الله تعالى في التكليف منه في الحقيقة وكذلك امر السيد لعبده وامر السلطان لمن في حمايته
فالمسئلة في غنية فتدبر وقالوا ثانيا لو صح التكليف بفعل ممكن علم الامر انتفاء شرط وقوعه لصح
التكليف مع علم المامور بانتفاء شرط وقوعه وثبوت الملازمة لان عدم الحصول مشترك
بين ما اذا علم الامر الانتفاء وما اذا علم المامور هو لم يمنع التكليف في الاول فلم يوجد مانع اخر فيجب ان
لا يكون مكلفا واللازم وهو صحة التكليف في ما اذا علم المامور انتفاء شرط وقوعه باطل
اتفاقا قلنا لا نم ان المانع في صورة علم المامور عدم الحصول بل عدم التكليف لانتفاء الفائدة
للتكليف لانتفاء الفائدة للتكليف وهي الابتلاء باللوم والبشر فيطيع فيستحق الثواب
او الكراهة فيعصي فيستحق العذاب وهو منتف فيما نحن فيه هكذا قيل وقال العبد المعتصم
بحبل المتين انه منقوض بصورة ما اذا علم المامور انتفاء شرط الابتلاء ايضا فانه لا يظهر
فائدة وفيه نظر فتدبر وايضا ان المامور ان علم انه لا يقع منه فهو ممن يفهم الخطاب
فهو الكفار عازما فيستحق الثواب والا فيكره فيستحق العذاب فالابتلاء ايضا متحقق
في هذه الصورة والاصح في هذا المقام ما قد مر ان علم المامور لا يمنع توجه التكليف
فان الانسان لم يترك سدى وقد مر في الباب الثالث ولذلك اكتفى هاهنا
تنبيه الرد مسئلة اسلام الصبي العاقل صحيح لدليل صحة اسلام امير المؤمنين
وسيد المرسلين علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه وحاصل الدليل ان امير المؤمنين قد المسلمين صح
امن في حال صباه وصححه رسول الله صلى الله عليه وسلم اما المقدمة الاولى فلانه روي انه
كان ابن سبع او ثمان او عشر وقد امن واما تصحيحه صلى الله عليه وسلم فلانه رضي الله تعالى عنه
كان يصلي معه الصلوة في حالة الكفر معقولة واعترض عليه بان محل النزاع صحة الاسلام من
الصبي المميز في حق الاحكام الدنياوية كتوريثه من المسلم وحرمان الميراث عن الكافر

فيجي نقول انه ان وصف الايمان فهو انا نقول لو اراد الشارع نكره ونقول انه مومن في احكام
الاخروية دون الدنياوية فلا تبين زوجته الكافرة ولا يحرم عن الميراث وتصح تجويز الصلوة كما روي
في حق امير المومنين لا يدل على تصحيح في الاحكام الدنياوية فانهما قد يتخالفان فيجوز ان يكون التصحيح في
حق الاخرة فقط فلا دلالة على المطلوب نعم ان صح انه قال صلى الله عليه وسلم ان ايمانه رضي الله
تعالى عنه صحيح فيدل على المطلوب لان الصحة مطلقة ولا دليل على تقييدها في حقوق الاخرة فقط
وهو لم يرد والقصار لو صح انه صلى الله عليه وسلم ما ورثه عن ابي طالب وقد ورث اخوه كما روي واجاب
المص عنه في الحاشية بان تصحيح في حق الاحكام الاخروية دليل التصحيح في سائر الاحكام ومن لم يحكم
باسلام كافر صلى الى قبلتنا في جماعتنا حتى يجري عليه الاحكام المتعلقة بالاسلام فتدبر قال العبد
المعتصم بحبله المتين انه لا يتم على الشارع فهو المخالف لنا في هذه المسئلة فان يخالف الاحكام عنده
ثابت فيجوز ان يكون معتبرا في حق الصلوة فقط واما الذي استشهد به فلا دليل فيه على المطلوب
لان صلوة البالغ في جماعتنا انما اعتبرت في الاحكام الدنياوية لانه ليس هناك مانع عن الاعتبار
بخلاف الصبي فان الصبا مانع وان قيل انه في الصبي فربما يمنع والا فطر مع المص فان صحة الصلوة
في الدنيا كصحة الاحكام الدنياوية الاخر فتلك دالة البتة ولكن الخصوم لا يلتزمونه وليس ههنا اثبات
التسليم فان الحجة في نفس الامر كاف وقال القصار انه انما يتم لو كان ابو طالب كافرا فانه لو كان
مسلما لكان التصحيح من جهته حين الابوين او من جهة الابوين تبعا وهو غير منكر فان قلت قد روي صاحب
الهداية عن امير المومنين انه حين مات ابو طالب اخبر النبي صلى الله عليه وسلم وقال ان عمك
الضال قد مات والاحاديث المروية في هذا الباب عن امير المومنين كثيرة قلت قال الشيخ
ابن الهمام في فتح القدير ليس في طرق احاديث امير المومنين في هذا الباب طريق صحيح

قال فخر الاسلام بثبوت اصل وجوب الايمان عليه لا وجوب الاداء لانه موضوع عن

بوضوح الشرع التكاليف فاذا اسلم وقع فرضا كصوم المسافر فلا يجب تجديده بالقاء دليل على ان
الاسلام في الصبي اداء للواجب فانه لو لم يكن واجبا لكان الوجوب الان فلا بد من
الايقاع الان والاثم المعصية وانتفاه اي الوجوب الاصلا شمس الائمة لعدم حكمه اي حكم
اصل الوجوب وهو وجوب الاداء فانتفى الوجوب الاصلا فان مبتنى وعليه اصل
الوجوب انما هو ليترتب عليه حكمه واذا لم يترتب عليه لم يثبت وفيه اي فيما ذهب اليه شمس الائمة
نظر لانا لانسلم ان حكمه ذلك اي وجوب الاداء البتة وايضا لو كان اصل الوجوب ووجوب
الاداء متلازمين لما ثبت المذهب فان المذهب قائل بالانفكاك فانما حكمه صحة الاداء عن
الواجب وفخر الاسلام قائل بتلك الصحة وفي المحكم ارتضى نقول شمس الائمة بان القول بالوجوب
في حق العاقل دون غيره بحكم فان حكمه انما وجوب الاداء وصحته عن الواجب والاول لبطلانه
عرفت والثاني ان الخبر حالا ينبغي ان لا يجب على النائم الصلوة وان اعتبر مالا فغير المميز كذلك قال
العصم بخلاف الصبي ان الحكم لو كان منحصرا في صحة الاداء لورد بل من الاحكام وجوب القضاء
ثم نقول الحكم صحة الاداء او وجوب القضاء او وجوب الاداء ففي الصبي العاقل وعدم كل اول الوقت
الوجوب مع حكمه الاول وفي النائم وامثاله مع حكم الثاني والثالث في موضع غير عديدة نعم ان التوقف
بين وجوب الايمان دون الصلوة والصوم في الصبي المميز مشكل جدا فالاقرب ان انفصال الوجوب
عن وجوب الاداء لا كلام في بداهة لاقامة دليل دال عليه وههنا الادليل قول فخر الاسلام فلا يجب
تجديده في وقت البلوغ قلنا عدم التجديد لان الواجب قد ادى في غير اوان وجوب الاداء بل لان
المامور به انما هو استراح النفس الاذعانية بالايمان فانه الخير والحسن والمكلف الذي للعقد والفعل
توصل الاثر اليه فبعث الشارع ليتبين للناس الطرق المصلحة لهم ليتبعوا اليه والطرق المفسدة ليتنبهوا
عنه واذا هم على تلك الطرق الشريفة من قبل ويجتنبون عن الرذائل كلها فلا حاجة الى التجديد بالتكلف مثلا

فمثله كمثل اذ ادخل الشتاء وقد ذهب فانه فيه اشارة الى ان الذاهب لو كان موجودا من قبل
فلم يحسن عليه الذاهب عند مجيء الشتاء فافهم مسئلة العقل شرط التكليف اذ هو الفهم
وقد تقدم انه شرط التكليف فصورة القياس عكس المساواة انه شرط الفهم وهو شرط
التكليف وشرط الشرط شرط وهذه المسئلة ان فهمت فيما قبل وضوحا فذكرها هاهنا توطئة
لما بعده وقد اطيل الكلام في تفسير العقل والاوضح ما في تمهيد ابي شكور السالمي ان العقل
عرض يحل في محل الاستدلال باستعماله في معرفة الاشياء وميل من الغائب الى الشاهد وفي لغة
عرف الفلاسفة القوة العاقلة والقوة النظرية والاوضح منه انه الفهم وذلك اي العقل متفاوت
في الشدة والضعف في كيفية الالة فبعض منه يوصل الى المطلوب في ساعة واخر منه في سنين عشر
الى ذلك المطلوب وبعض منه في غاية السطوع وبعض فيه استعداد محض كعقل الصبي الغير المميز
ولا يناط بكل قدر منها فانيط من مراتب العقل بالبلوغ عاقلا فان فيه مرتبة قوية فالتكليف
دائر عليه اي على البلوغ قال المعتصم بحبل المتين ان التفاوت بين عقل البلوغ وبين عقل
ذلك البالغ الذي له من السابق بلمحة قليلة جدا بل لا تفاوت في بعض الاوجه فالمنوط
بالبلوغ دونه لان قوة العقل في البلوغ لا تخلو عن دغدغة بل الظاهر ان مثله السفر فان
السبب الاصلي هو المشقة واذ هو سبب لها ولا يدري ان المشقة في اي قدم فادير الحكم عليه دفعا
للحرج وتحقيقا لليسر وتحقيقا للعسر وكذلك هاهنا ان مراتب العقل متفاوتة مندرجة فلو نيط
التكليف بعقل مرتبة لا ادنى لادى الى الحرج او لم يمكن وهو مرفوع ولو نيط بمرتبة اخرى منها وهو
غير منضبط ففيه بعض الحرج ايضا فادير على مرتبة البلوغ قال البيهقي الاحكام انما تعلقت بالبلوغ
بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز انتهى ولا كتب احكام شرعية على الصبي
تفريع على ان التكليف منوط بالبلوغ وحاصله ان الصبي ليس بمكلف فلا وجوب الايمان فانهم ذهبوا

على الصبي اي بطريق التكليف والا فعليه بعض الاحكام
والعشر في ارضه

فانهم ذهبوا الى مقابل ما ذكره اي الى عقاب الصبي بترك الايمان ودافعهم القاضي ابو زيد فانه لكن قد ذكر في
سنه ذلك كما سيجي عن الشيخ رحمه الله تعالى وعليه اكثر المشايخ وقال الشيخ الهداد في شرح البزدوي ان
الصبي اذا ارتد العياذ بالله فهو مخلد في النار كالكافر فهو مخاطب بالنهي فهو مكلف بالكف فلا يتوضح انه
غير مكلف اصلا وقال المعصم بعلم اليقين ان النهي ليس متناولا له فانك قد عرفت ان مفاد النهي هو الكف
او الانتهاء او الاعدام فان كان الثاني فلا تكليف فانك قد عرفت انه لا تكليف الا بالفعل وان كان الاول
فهو غير متناول للصبي فانه لو كان متناولا لعوقب بعدم الكف وهو حرام وترك الواجب معصية ولكن قال فان الكف
الصبي ان لم يصف شيئا لا بالكفر ولا بالايمان كان حق النار فالخطاب اليه هو ان فهمه ولم يعزم على الترك لا مواخذة
على غايته الامر ان الكفر اي انعقاد النفس بالعقايد الباطلة فيمنع في نفسه فيلومه به انقضاء البلاء
العظيم وبعد هيهنا بحث فانه قد مر من قبل في باب الحاكم ان لا عذاب بالشرع لقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا والخطاب ان لم يشمله فالرسول ليس رسولا عليه فينبغي ان لا يعذب فلابد من القول
بتكليفه ببعض الاحكام او عدم تعذيبه فافهم وللقاضي اي زيد حيث قال بوجوب جميع حقوق الله عليه
اي على الصبي الا ان الاداء سقط بعذر الصبي وقد يتراءى ان مذهبه ثبوت اصل الوجوب دون وجوب
الاداء لعذر الصبي فلا تخالف للقاضي في المسئلة فانهما عدم وجوب اداء شيء من الواجبات
وان كان مذهبه ان وجوب الاداء ثابت في حقه الا ان الاداء سقط بعذر فمثله كمثل صورة الاكراه على
اجراء كلمة الكفر على اللسان فالمخالف صحيح ولا اعتبار تفرع عليه او لا قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم
عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل في الحاشية رواه ابو داود
والنسائي والحاكم وصححه كذا في التقرير وفي كشف المنار عن ثلث في الظاهر هو الرواية الاولى وفيه
انه ان المراد بالقلم الحساب وهو انما يكون بعد رفع اللازم وفيه المطلوب وفيه نظر لانه يجوز ان يكون مثله
مثل المكره كما هو مذهب القاضي فقد صدق انه رفع عنه الحساب فلا يثبت المطلوب والجواب انه اذ دليل اصح

على المنصور والمعتزلة واما الحجة على الافتراض فيصح عقوبته وفيه ما فيه مع ان انتظامه في نظم المجنون والنائم محل
على ان ارتفاع الحساب على نهج واحد فافهم فان قلت ان الصبي لو كان غير مأمور لوجب ان لا يجب شيء من الاحكام
حتى الايمان لزم ان لا يعرض عليه الاسلام بعد اسلام زوجته فانه غير مكلف بشيء فلا يؤمر به اجاب بقوله
وعرض الاسلام عليه بعد اسلام زوجته للصحة لا للوجوب قال المعتصم بحبل المتين ان العرض لا يخلو من دليل ولا دليل
دل على ان الامتثال قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم ولا تنكحوا
المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك لا يشمل الصبيان فالمراة سواء كانت مؤمنة او كافرة
الكافرة تحت غير بالغ لا يفيد لكنها تنافي الدين فلا يساعده الاستيم اي النكاح ما يتخالف فاسد لو استمر
ولو حكم الفساد جارية في الصبي فان صلوة المؤمن التراوف مع الكافرة الكشنقة قبيحة جدا وهذه موجودة
في الصبي الغافل لك العرض نعم لو كان احماء كلا الجانبين لم يجب العرض البتة فان قلت قال النبي صلى
الله عليه وسلم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا ورواه ابو
داود بهذا اللفظ مروا اولادكم بالصلوة وهم ابناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم ابناء عشر سنين وفرقوا
بينهم في المضاجع والامر للوجوب وكذا وجوب الضرب بدون وجوب الصلوة غير معقول
اجاب بقوله وضربه بعشر على الصلوة تاديبا للاعتياد لا تكليفا وللقائل ان يقول ان الظاهر
في الاوامر العهدة علما واما ان الامر للاعتياد لا للتكليف فغير ظاهر فلا بد من الدليل الدال
عليه والجواب عنه ان الدليل اذ قد دل على ان لا وجوب على الصبي فلا بد من الحمل على ما سمعت
جمعا بين الادلة فتدبر ولنا ثانيا عدم انفساخ نكاح المراهقة لعدم وصفه بخلاف البالغة فان محمد
في الجامع ان الصبي الذي تحته امراة فاذا استوصف بالاسلام فلم يصف لا وهو
عاقل لا تنفسخ النكاح ولو كان اداء الاسلام واجبا لكان امتناعه كفرا فيكون مرتدا وهو مفرق والمص
فرض المسئلة في المراهقة تبعا للتحرير ولا دخل للمراهقة في هذا المقام والاصح على التقدير فرض المسئلة في

المسئلة في المراهقة بعدم وصفها كما في كشف المنار وقال المعتصم بحبل المتين ان هذه رواية الكتب الفقهية
ولا بد في اثبات من الكتاب والحديث فالصحة موقوفة الى ان اتو السورة ثم ان النتيجة
ان جعلت ان علمائنا رحمهم الله استغنوا قائلون عدم تكليف الصبيان لصح الاستدلال والقضاء ان
الدليل منقوض عامة انها لم تنفسخ نكاحها بعدم وصفها وكلما لم تنفسخ لم تصر مرتدة واذا لم تصر مرتدة
لم تكن مكلفة بالايمان انتج كلما لم تنفسخ لم تكن مكلفة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا اذا كانت
مكلفة تبين من زوجها وينعكس بعكس مستقيم الا انه قد يكون اذا تبين يكون مكلفة فيلزم ان يكون
المراهقة التي هي الصبية مكلفة ثم اختلف وفيه ما فيه فانه مغلطة صريحة والقضاء ان المراهقة ان وصفت
بالكفر صارت مرتدة البتة وان يكون لكن الايمان بكون الايمان واجبا عليه او يكون الكفر منهيا عنه لانها لو كانت
غير مكلفة فالردة ليست بشرك وحرام ولا مباشرة حرام فلا يكون مرتدة لان الارتداد الا من لم ياتي الامر والى الاظهر
بالايمان واذا لا امر فلا ارتداد فافهم اقول وفيه انه لا يدل على نفي اصل الوجوب عن العاقل اي وجوب الاداء فانك قد عرفت
ان هذا الدليل ليس بخلاف المذهب الى زيد وحاصل الاعتراض ان الايمان يجوز ان يكون واجبا عليها
لكن سقوط وجوب الاداء بالعذر فعدم وصفها ليس لاجل ان الوجوب قد سقط فلم تصر مرتدة فنمنع المقدمة
القائلة انها اذا لم تصر مرتدة لم تكن مكلفة فان عدم الارتداد قد يكون لان الاداء قد سقط بالعذر كما
في صورة الاكراه ويمكن ان تمنى في ابطال وجوب اداء الايمان على الصبيان بما قد منا في ابطال مذهب
فخر الاسلام من قوله باصل الوجوب ودون وجوب الاداء فتذكر ويمكن الجواب بما قدمنا من ان
الاستدلال انما هو لابطال مذهب المعتزلة وابي منصور وما الاستدلال على ابطال مذهب
ابي زيد فليس وفيه بحث فانه لا يدل على نفي وجوب الايمان ثم السقوط بالاعذار وان دل على نفي وجوب
سائر العبادات كما يسقط عن ولذلك على القاضي ابي زيد انه لو كان اي وجوب جميع حقوق الله تعالى
واجبا عليه الكل على الصبي ثم سقط الوجوب دفعا للحرج لكان الاداء مجزيا فلو وجب كالمسافر اذا صام فانه اذا قد

وجب عليه سقوط وجوب الاداء لوجود المشقة المدفوعة في الشرع واللازم باطل اتفاقا فان قلت يجوز ان
يكون سقوطه من قبيل رخصة الاسقاط وفيها العزيمة منتفية لتحقق الاسقاط كانت واجبة الاداء
لانها سقطت اي انتسخ ايجابه لقوله ليس رخصة اسقاط لعدم الاثم بالاتفاق ولو كانت رخصة
اسقاط لكان يأثم بالعزيمة فتدبر قال المعتصم بحبل المتين اولا بان الدليل غير تام في حق نفي وجوب الاداء
فانه يلزم ان المؤدي مؤد للواجب كما في التلويح من عبارة فخر الاسلام والافضل ان جوابه عن حديث
رخصة الاسقاط غير صحيح فان رخصة الاسقاط هي ان يكون الحكم منسوخا مع مشروعيته في الجملة كالصلوة
الرباعية فانها مشروعة مع انتساخها في حق المسافر والانتساخ قد يكون بان ينسخ قبل الحكم
بان صار منهيا عنه فالمباشرة معصية وقد يكون بان يكون الوجوب منسوخا كما فيما نحن فيه فالعبادات
مباشرها كانت واجبة الاداء ثم انتسخ وجوبها وبقي الاداء صحيحا من اهل فلذلك تتادى بالصلوة الصبي
لم يأت بالواجب والحاصل انه يجوز وجوبات العبادات في حق الصبي مثل وجوب صوم عاشوراء
والاداء نفل فالجواب الحق ان الوجوب حين تنفع بالمرة فلا وجوب اداء اصلا وفيه المطلوب والكلام
مثله مثل المكره فيجب ان يكون الاداء للواجب مسئلة الاهلية وهي عبارة عن كون الانسان
او الشخص بحيث يصلح ان يكون محلا لنزول الاحكام الشرعية او التكليف قسمان كاملة بكمال
العقل والبدن وهو بالبلوغ فيلزم وجوب الاداء فانه مبني على الاهلية الكاملة وقاصرة بقصور
احدهما اي العقل والبدن كالصبي العاقل والمعتوه البالغ والثابت معهما اي الاهلية القاصرة صحة الاداء دون
الوجوب فانك عرفت مما مر ان التكاليف مبني وسرها على العقل والبلوغ والتفصيل في الصبي
ان ما يكون مع الاهلية القاصرة اما حق الله تعالى اقول في تفسيره ما يتعلق به النفع العام وحق العبد
ضده وقيل بالاول ما فيه جانب الشرع من حيث تعظيم وحق العبد بالطلب منه اعانة جانبه في حيز دفع النفع
لو وقع الضرر عنه وقيل ما يتعلق به النفع العام او وجب علينا الحكم انه الهنا ونحن عنده والاظهر المعنى

والاظهر المعنى الاوسط وحاصله ما شرع لاجل رعاية جانب الشرع بالذات وحق العبد ما شرع لاجل
مصالح العبد بالذات في الحيوة الدنيا وسوى حق الله تعالى ثلثة اقسام نافع محض وضار محض
والبين بينهما والاول كالايمان لا يسقط حسنه وفيه نفع محض لانه مناط سعادة الدارين فيصح منه والحجر
يليق ربما يترأى هنا ان الصلوة من القسم الدائر بين الحسن والقبح فيلزم
ان يكون فيه جهتا محسنة ومقبحة واشار الى دفعه بقوله كالايمان لا يسقط حسنه فان فيه اشارة
الى ان المراد بمحوضة الحسن ان لا يكون حسنه ساقطا بحال والصلوة ربما يسقط حسنه كما في حالة
الحيض والصبي ان امن بالله تعالى فقد وجد منه حقيقة ما ينفع في الدارين فان الشرائع باحكامها والحكمة
الفلسفة ايضا وافقها ناطقة بان النافع للروح الانساني هو التحلي بالعلم الصافي واما نفعه في الدنيا
فمن جهة انه ان صدق صدق المبلغ فينجي النفس عما نهاه والا فقد تهلكه كالهلاك مال الغير ونحوه
واما نفعه في الآخرة فمما لا خفاء فيه لمن ينور عقله بنور الكتب الالهية والاحاديث النبوية والفلسفة العقلية
وفائدة ضم الفلسفة وان لم يكن الاحتياج اليه هو ان حسن الايمان قد بلغ مبلغا لا يخفى على التسرع
عن الاشراف واذا وجد منه فيصح منه لان الحقيقة الحسنة قد وجدت منه ولا يمكن الغاء القول بانعدامه
بعد ثبوت وجوده غاية الامر ان انه وان كان موجودة لكنها متقدمة شرعا ورب حقيقة
موجودة معدومة شرعا كالصلوة في الحدث وهذا كما ترى فان الحجر ما شرع لم يقع وكيف يقع منه
الحجر وقد مدح يحيى على نبينا وعليه السلام والصلوة فقال عز من قائل واتيناه الحكم صبيا وحنانا من
لدنا وزكوة وكان تقيا وبرا بوالديه ولم يكن جبارا عصيا وقد صح حديث اسلام امير المؤمنين علي ابن
ابي طالب عليه السلام ولا يليق به الحجر الغا فانه الحكيم المطلق ولا يليق بجنابه ان يهدم الحقيقة الموجودة
ويرفعها عن درجة الاعتبار بجعلها في العدم وان يمنع ان يستفيض وينتفع بالحجر ورد عليه مثل
ما وان هذا البيان انما يدل على تحققه في حق الآخرة واعتباره فيه واما اعتباره في الاحكام الدنياوية فانه

كابانة الزوجة وحرمان الميراث فلم يدل عليه ما ذكرتم وقد مر فيما ذكر فان قلت ان في خبر ارتداد الصبي
يتوقف المرجعة اما المقدمة الاولى فلانه يفسخ النكاح ونحوه واما الثانية فظاهر اجاب بقوله
وفي حرمان الميراث اذا كان مورثه كافرا وفرقة النكاح اذا اسلم الصبي او الصبية المراهقين
واستمر الآخر على الكفر لكفر القريب والزوجة يعني لا نسلم ان الحرمان للايمان بل لكفر المورث والمورث
لا الحرمان انما هو اختلاف الدين وكذلك فرقة النكاح وقال المعتصم بحبل المتين ان الحرمان
لم يكن قبل وقد حدث بعد وقد تكرر في السنة الفقهاء ان الحادثات تضاف الى اقرب الاوقات
فاستناد الحرمان الى الكفر دون الاسلام بعيد فلا بد ان ثبت ان السبب في الحرمان هو التخالف
وهو انما هو وجه الاول فينبغي ان يضاف اليه فان قلت ان الاسلام عهد على سببا للارث فعا قلنا
عصمته في جميع الحقوق ممنوعة وفي بعضها لا ينفع ولذلك اردف المصنف الجواب بالآخر فقال ولو سلم ان
حرمان الميراث مضاف الى الاسلام فهو اي ثبوت ضرر الحرمان ونحوه من الاسلام بالتبع لا بالذات
وكم من شيء يثبت تبعا لا قصدا كالقول بهبة القريب من الصبي ثم ترتب العتق وحاصل ان الايمان
في نفسه خير وحسن ولا ضرر فيه وانما يثبت ضرر فيه بالاتفاق فان الصبي لو كان مسلما وبلغ مسلما لم
منه محذور وانما وقع في الضرر باعتبار وقوع الاتفاق ان ايمانه صادف كفر المورث والزوجة فبهذا
الاعتبار وقع الحرمان او الفرقة والفرقة ونظيره هبة القريب وقبولها فان تملك القريب موجب لعتقه
فالهبة نفسها ليست بعضة الى خروج الموهوب عن ملك الموهوب له ولا قبولها مفض اليه
بل الخروج انما جاء لانه صادف تملك القريب فالهبة موضوعة بالذات للتملك واما الخروج فقد
لزم من خارج بالتبع والثاني كالكفر فانه ضرر محض فانه لا نفع البتة قال الله تعالى ان الذين
كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين لا يخفف
عنهم العذاب ولا هم ينظرون والضرر في الدنيا الحرمان عن الميراث ووجوب القتل وقبول الفرقة الا اولا

والاذلال وهو صحيح عن الصبي فانه لو وصف بالعقد قبله بخلاف ما في الشرع فانه يكون كافرا ومستحقا
للعذاب الاليم والقياس ان لا يصح الكفر منه لانه ضرر محض وهو محل المرحمة وعليه الشافعي وابو يوسف
وهو رح وان وافق الشافعي في الكفر لكنه وافق ابا حنيفة في طرف الاسلام واثر فعل على
ان محمد رح ان الصبي لا يستحق العقوبات فلا يصح منه الكفر ولا الايمان في الاحكام الدنياوية
لان فيه عقوبة كالحرمان عن الارث وتفريق الزوجة وقال ابو يوسف ان الكفر ضار محض فلا
يصح واما الايمان فهو خير محض وانما يلزم الضرر بالتبع فيصح لكن يصح استحسانا عندنا وفي احكام الآخرة
يصح اتفاقا قال في الحاشية فان الكل متفقون على ان العبادات التي يأتي بها الصبي العاقل
نافلة انتهت قال المعتصم بحبل المتين ان عبارة الحاشية في هذا المقام وقع سهوا من قلم الناسخ
بل موضوعه القسم الثالث وهي العبادات البدنية والمالية مثلا فانه ظاهر ان وقوع العبادات
نافلة لا يدل اصلا على ان الكفر من الصبي معتبر في حق الآخرة والصحيح انهما انما نفيا الكفر عنه لتنزهه
عن الوقوع في العقوبات وفي الآخرة الوقوع اشد وفي التمهيد لابي شكور السالمي ان عامة اهل السنة
والجماعة على ان اطفال المشركين سواء كانوا بالغين حد التمييز او لا لا عذاب اليم اصلا ولعل المراد منه
ان الاطفال الذين لم يعقلوا واما الواصفون فهم كما في الفجرة وبعد الاحسان الكفر محظور مطلقا فلا
يسقط تقدير غير مسموع وحاصله ان الكفر اي الاعتقاد بعقائد فواسد قبيح محض غير معهود النسبة ولا يعقل
اهدار الموجود وثبوت الحبس بعد ثبوته لا يندفع الا بازالة المزيل واذا لم يوجد المزيل فهو باق النية وكيف
لا يعتبر مع ان كفر الابوين يتادى على الكفر الاولاد فهم كافرون تبعا لهم فكفرهم على سبيل القصد معتبر
على الطريق الاولى ودفعه بانه وفي الحاشية انا لم نسمع القدر لان الكلام في الصبي العاقل الذي يا
بناظر الواحد ويلزم الخصم بالذي ينبغي ان لو هو انهم لا يستحقون العذاب لقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا والرسول الرسول اليهم وقدم سابقا فتذكر فتنبهي او انه تفريع على الصحة

وحاصله ان الكفر لما اعتبر بحيث لا مرد له فلو ارتد وتحته امراة مسلمة تبين له لان الارتداد مفرق ويحرم
الميراث ان ارتد العياذ بالله خلافا للشافعي والى يوسف وما قال ان الصبي محل المرحمة فالجواب
ظاهر فان معناه ان علينا ان نعطف عليه لا ان الحكم الثابت نرفعه عنه فان قلت ما معنى
البنوة ان ادركها انها حرمت عليه فلو باشر الخلوة بها الحقت المذوقة والافلا
التحقت بالاحتساب فهي ان كانت كاملة البدن والعقل عليها ان لا تطيعه حتى ان طاوعت
زوجها عصت والزوج بعد البلوغ لا يحل له الوطؤ وواجبة على الناس الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر اي عليهم ان يمنعوا الزوج عن ان تنبسط معها انبساط الزوجين فان قلت لو كان
ارتداده صحيحا لوجب ان يقتل لان حكم الردة ذلك والتالي باطل لانه يحبس حتى ثبوت ولا يقتل
اجاب بقوله وانما لم يقتل بل قيد لانه اي لان القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالحرابة وهو ان
الصبي ليس من اهلها فان قلت انه تعليل في مورد النص قال الله تعالى اقتلوا المشركين وقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه رواه صاحب الهداية وايضا ان الكافر ان
صلح علة ان الحارب فينبغي ان لا يجوز قتل الاعمى والمقعد من البلد وان جعلت العلة الكفر او
الردة فهو مع كونه مفضيا الى جواز كون الصبي جائز القتل خلاف المقصود بل رجوع الى مذهب الشافعي
قلت قد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء والصبيان فقد روى البخاري ومسلم
ان النبي صلعم نهى عن قتل النساء والصبيان وقد روى ابو داود ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال انطلقوا باسم الله وعلى ملة رسول الله ولا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا صغيرا ولا امراة ولا تغلوا
وضموا غنائمكم واصلحوا واحسنوا فان الله يحب المحسنين وفي هذا المعنى احاديث كثيرة وقد علم منها ان
منشاء القتل هو الحراب فالصبي خارج عن ذلك العموم لوجهين الاول ان الحرام والحلال اذا
اجتمعا تغلب الحرام والصبي قد وقع منصوصا منهيا عن القتل فبالخاص اذا تعارض العام يخص العام

يخص العام فان قلت ان الكتاب لا يعارضه الحديث ما لم يتواتر وفي تواتر ذلك الحديث نظر بل لا تواتر
فان المتواترات معدودة بعد ذلك التيسير وقد صحح انه رحمه الله تعالى في بحث السنة قلت ان الكتاب
قد خص منه كفار يقبل من اعطى الجزية وهو صاغر والراهب والشيخ ونحوهما مما ليس يستحق بالطعن فعارضه
الحديث [illegible] ان سياق يدل على ان المامور بالقتل هو المحارب وليس المراد بالمحارب من
يحارب بالفعل بل الصالح واذا الدين قد يخالف وهو منقض لا المحارب والنسبة صالحة [illegible] اقيم
اقيم السبب مقام المحاربة قوله يلزم ان لا يقتل من عهد على ترك المحاربة قلنا الكلام في الساقط او
مبدائه من الغفل ونحوهما فلا اعتبار لتعهده فانه قد ينقض عهد الله تعالى فلا يبعد ان ينقض عهد الانسان
الذي هو العبد والا فهو كالراهب فافهم فان قلت ينبغي ان يقتل بعد البلوغ اذا استمر على ردته
فان المانع هو العدم صلاح البنية للحراب لعدم البلوغ وقد ارتفع اجاب بقوله ولا بعد البلوغ
لان صحة اسلامه خلافا فاورث شبهة والشبهة دارئة للحدود فان قلت انه كافر مشرك وقتله
قد وجب قلنا انه موجل الى اداء اعطاء الجزية فان لا تقبل البينة قال المعتصم بحبله المتين لمن تقائل
ان يقول ان الخلاف انما وقع في كونه معتبرا في الاحكام الدنيوية لعذر الصبي فلم يقع خلاف في وجوده
وكيف يقع فان عقل الصبي عراب عن الاعتقاد فوجوده ثابت بلا خلاف غاية الامر ان الصبي
منع من اجراء العقوبات واذا قد ارتد العياذ بالله فوجد الارتداد الفا بلا وردة ولكن منع الصبي عن
زمان معقضها واذا قد بلغ فقد وجد الارتداد بلا مانع ومثل الحايل الزانية لان المراد بصحة الاسلام
صحته في الاحكام الدنيوية واذا قد اختلف فيه فاورده كذلك والقتل كان يدور جاه عليها وبعد في الكلام
لان فان خلاف الغير لا ينشئ عن اجراء الاحكام واللازم ان لا يختلف في ايجاب الحد فيما اختلف في
وجوده واذ قد اتفق صاحب المذهب ان الاسلام صحيح من كل وجه فاعتراض الكفر ردة فلم لا يقتل
بعد البلوغ وقولنا ان عرض الشبهة دار للحد قلت ان الخلاف لم يبين شبهة ولو كانت لوجب ان

لا تقطع يمين من سرق ثم هلك في المسروق اذا استهلك فانه ليس بمال معصوم عندنا فيقع الخلاف في كون
سرقة موجبة للحرام لا فيجب اي لا تقطع عند الكل بل يجب ان لا يثبت الحد بخبر الواحد فانه قد اختلف في كونه
موجبا للحرام لا بل الظاهر ان الشبهة المعتبرة في دراء الحد هو ان يكون الموجب مترددا بالوجود كما في
المعتوه مثلا او ان يحدث اشتباه في ان هذا موجب له او لا للتعارض الادلة او
شيء منها الا ان يتوقى اي صحة الاسلام والردة مما هو ليس بمتيقن عند صاحب المذهب فيح فقد حدث
الشبهة فالاولى على هذا التقدير ان يعتذر عن لزوم وجوب العقل في الصبي بانه نفع وجوب له لا بان للصبي
قد منع لضعف البنية المانع عن الحراب فافهم والثالث من حقوق الله تعالى وهو الدائر بين الحسن المحض
والقبيح المحض كالصلوة واجزائها من العبادات البدنية فانها مشروعة في وقت كالاوقات
المعينة له دون وقت اخر كوقت الطلوع والغروب والاستواء فهي ساقطة عنه الحسن في بعض الاوقات
وحكمه في حق الصبي انه يصح مباشرته للثواب والاعتياد بلا عهدة حتى انه لو باشرها اثاب عند الله وهذا
من فوائد الاخرة ومن الدنيوية الاعتياد لئلا يحتاج عند البلوغ الى مؤنة التعلم فيقع في الحرج فان البلوغ محل
ان يحدث في وقت يضيق عن التعلم ثم الصلوة وفوائد الاعتياد غير عديدة ولا عهدة اي لا لزوم عليه شيء
فان اللزوم تكليف وهو لا يقبله فان قلت ان بعض العبادات ليس مما يحتاج الى الاعتياد كالصوم مثلا
قلت المراد اي الثالث الذي انه يصح منه للاعتياد بل الذي تدعو المصلحة الثالث هو الذي تحتاج اليه
كالشيء عمادا دعم احدهما وخص الاخر او خص احدهما بجزء اخر فلا يخفى ان الثواب عام والاعتياد خاص
بما يحتاج فيه اليه وان قد صح بلا لزوم فلا تلزم تلك العبادة بالشروع فيها عليه كما هو شان البالغ فانه بالشروع
يلزمه الاتمام حتى لو افسد بعده فلا يلزم القضاء بالافساد كما هو شان البالغ فانه يلزم القضاء بالافساد
وتمامه عندنا واما الشافعي فلا يرى الوجوب بالشروع فيها فلا قضاء ولا يلزمه الفساد جزاء المحظور الاحرام فان الجناية
الجزاء انما هو بسبب الوجوب اي لحرمته الواجب او ما هو قريب الواجب في حق الصبي الكامل يوجب فلا حرام او عليه جزاء

على خلاف ما كان ماليا كالزكوة فانه لا يصح منه اي من الصبي لان فيه ضررا وفيه نظر ظاهر فان ثبوت الضرر
لا يمنع الوجوب في المال كالمؤن والصلات وبه قال الشافعي رح وتمسكه الحديث قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى خطب الناس الا من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تاكله الصدقة
رواه الترمذي فالاظهر ان نقول ان الحديث قد طعن فيه قال احمد بن حنبل ليس له صحيح ورواه
الدارقطني لطريقين اخريين لم يعترف بضعفه وقد ضعفه الترمذي ايضا والقياس على النفقة ونحوها
غير معقول فانه عوض عما انتفع هكذا في فتح القدير مع تفصيل لا اتم منه فقد ظهر مما سبق ان الصبي ليس
بمحل الوجوب فلا يجب واذ حجر عليه في الشرع في المال فينبغي ان لا يصح الشارع ما كلا استحباب
والا الصرف لسوء فهمه في غير موضعه ولو فرط فلا فائدة في الولاية فلا يجب عليه ولا يصح ايضا فافهم والرابع
وهو حق العبد الذي فيه نفع محض ولا ضرر فيه اصلا كقبول الهبة فانه ظاهر لو قبل فيه نفع دخل المال
في الملك ولو لم يقبل لم يدخل وانتفاء الضرر فيه ظاهر وحكمه انه يصح مباشرته منه اي من الصبي بلا اذن وليه
لانه نفع محض وحديث المرحمة على الصغار ومالودي مودداه بيل دلالة ظاهرة على ان الاعطاء له
والاطعام مندوب اليه ولا يتصور الا بقبوله واشتراط الاذن مما توقع في الحرج والقصور
في المرحمة وقد روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهب لابن عباس رضي الله تعالى عنه لبنا
فقبله وايضا ظاهر ان اشتراط حضور راي الولي انما اعتبر لقصور عقله فلو فتح باب ليصرف فلا دي
الى دمن كونه مولونا او مصيبا لماله الصرف الى غير المصرف وظاهر ايضا انه انما ينفع فيما
يحتمل النفع والضرر او هو ضرر محض في الدنيا واما النفع المحض فلا حاجة فيه الى الولي ولذلك اي لكونه
محل المرحمة يجب اجره الصبي المحجور مع بطلان العقد اذا كان حرا ووجه البطلان ان عبارة الصبي كلا
عبارته فيما يتردد بين النفع والضرر وهكذا في عقوبة والتقييد بالمحجور لان المأذون عقده صحيح بلا شبهة
لانه حضره راي الولي وينبغي ان يجب اجره بالغا ما بلغ لان العقد قد بطل والصبي ليس ممن يبطل

عوض حتى يكون من المطلوبين فلا بد من الوقوف له فهو قيمة المثل فهي ان بلغت المسمى فظ وكذا ان
انتقصت وان ازدادت فلان الزيادة انما تسقط في الاجارة الفاسدة لانها خطب ما عرف
العاقدين فانهما لما اتفقا على القدر الناقص فقد اتفقا على ان لا زيادة والحط من الصبي كيف
يصح لانه ضار محض فيجب بالغا ما بلغت ولم يتضح ان بطلان العقد باي وجه بل اشار
بيل على الصحة فانهم قاسوا على اجارة العبد المحجور وهي كما سيجيء باطل بل جائزة والظاهر انه عقد
من اهله في محله فيصح اما الصدور من الاهل فلان الكلام في الصبي العاقل ولذلك لو اذن له الولي يجوز
مباشرته فهو من اهل العبارة واما الصدور في المحل فهو ظاهر والظاهر ان الف دار عادته جانب الصبي وهو
معنى الفساد ولعله اراد بالبطلان ما يعم الفساد واما العبد اذا اجر نفسه بغير اذن المولى فيجب له الاجر
بشرط السلامة اي سلامة العبد للمولى فلو هلك فالقيمة لا الاجر وحاصله ان العبد المحجور ان اجر بدون
اذن المولى فان وصل الى المولى حيا صحيحا فالواجب الاجر لان الاجارة قد فسدت لان العبد
ممنوع عن التصرفات فلم يصح عقده كما سيجيء ان شاء الله تعالى ولا يهدر العمل الذي فان مثل
البيع اذا فسد وهلك فانه يجب القيمة وكذا ههنا يجب قيمة العمل بالغا ما بلغت او بتقييد العدم التجاوز
عن المسمى وان لم يصل كذلك فالمولى اخر غاصبه وفي الغصب ان هلك المغصوب يجب القيمة
فكذا ما نحن فيه واما الحر فلا يقبل الغصب فلذلك يجب الاجر غير مقيد بتقييد السلامة ولا يخفى ان الصبي محل
المرحمة احق الرضيع وهو ما دون السهم مع عدم جواز شهود القتال بدون الاذن بالاجماع
لعدم قبول بينته كذلك واما اذا حضره الى الولي فيجوز شهود الذمة وقد روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه كان لا يسهم للنساء والصبيان ولكن يرضخ لهم في الهداية والكافي وهو
احق الغيوم الذي هو الضرر فقط كالطلاق ونحوه كالعتاق فانه لا يقع فيه اصلا فلا يملكه ولو باذن الولي
كما لا يملك على غيره وحاصله انه اذ هو ضرر محض لا يصح من الصبي سواء اذن به الولي اولا اما عدم الصحة منه فظ

الصحة منه فقط والمعدوم الصحيح مع الاذن فلان ولاية الولي نظرية واذ لا نظر فيه فلا اذن وعنه سيان
ولنفع علم انه لا يملكه على غيره فلو طلق لا تقع وقال شمس الائمة زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع
اصلا حتى ان امرأته لا تكون محلا للطلاق وهذا وهم فان الطلاق يملك بملك النكاح ولا
ضرر في ملك النكاح للصبي وانما هو في الايقاع فهو المدفوع عنه ولا يلزم منه ان يرتفع
الملك فان قلت فلا فائدة فيه قلت بل فيه فائدة واليه اشار بقوله فلو تحققت الحاجة اليه
اي الى ايقاع الطلاق لدفع الضرر بان كان المعاشرة معها مفسدة بحاله كان الايقاع صحيحا وفي
نوع منه ان اسلمت وابى الزوج فرق بينهما وهو طلاق وكذا ان وجدت مجبوبة فاختصمت
فرق وهو طلاق عند بعض المشايخ فان قلت ان الاقراض فيه ضرر ظاهر فانه ازالة اليد مع انه
لا نفع فيه بوجه فينبغي ان لا يجوز للقاضي ذلك اجاب بقوله وانما يجوز اقراض القاضي ماله من المطلي
اي الغني لانه اي الاقراض حفظ مع القدرة الاقتضاء لعلمه بخلاف الاب الا في رواية وحاصل ان
الصبي محجور فلا بد من الولي لبقاء امره وهو الاولياء والقاضي والاقراض من القاضي حفظ فان علم القاضي كاف
في الحكم ومع ذلك له قدرة على الاستيفاء ولو كان محفوظا في يد الصبي او القاضي فلو هلك هلك من ماله
بخلاف الاقراض فانه لو جحد لا ينفع جحوده لاحاطة علم القاضي بخلاف الاب فانه لا يقدر على الاقتضاء
وبخلاف اقراض القاضي من الفقير فانه لا يمكن الاقتضاء والولاية كانت نظرية وفيه لا نظر قال المعتصم
بحبل المتين انه ينبغي ان لا يقضي بالاجزاء لعلم القاضي وقال الشيخ السداد في شرح البزدوي ان الاحتمال الذي ينحصر
في الجحود فان المال ربما يتوي لموت المديون مفلسا او مفلسا واجاب بان موت المديون
مخالف الظاهر اذ الظاهر في كل شيء بقاؤه انتهى وقال المعتصم بحبل المتين انه مؤاخذ على السند
فان حاصل الاعتراض المنع على ان الاقراض من باب الحفظ فان فيه احتمالات منها انه يموت مفلسا او
مفلسا ومنها انه يموت القاضي بلا اقتضاء ومنها انه يبقى حيا لكنه يصير مفلسا او مفلسا ومنها انه ينسى القاضي

[illegible]

ومنها انه ليسا فرد ومنها انه يتعقب القاضي للاقتضاء والحق ان بقاء هذا الصبي على المال خير له مع انه منسوب بنقص
الهلاك هلاك على ماله وكذلك الاقراض خير له مع كونه منسوبا بخلل فكان الهلاك غير ظاهر وكذا هذه العوارض
وهو اعتبرت للانتساب الولاية فكما ان القاضي له ولانه الالتقاء مع الحجر في التصرف كذلك الاقراض فانهما
يتساويان بخلاف الاب فان فيه ضررا بسبب النفع موهوم ثم ينبغي ان يجوز له اخذه
الاقراض بعد دلك فان النوى موهوم فافهم والسادس وهو الحق العبدي الذي هو دائر
والنافع كالبيع والاجارة وغيرهما كالنكاح والكتابة من المعاوضات ففيها نفع اذ فيها جلب العوض
في الملك ولم يكن قبل مسبوق باحتمال ضرر فان اصل المال ربما يكون نافعا فجلب العوض في غير
موضعه وايضا يحتمل ان يكون المعاوضة بغبن فاحش فلا يملكه الصبي ولذلك اضيف الاحكام
التي هذه الى اوليائه فبانضمام راي الولي يندفع هذا الاحتمال لانه محل اكتساب التمييز التام فيملك
الصبي ذلك التصرف معه اي مع الولي ثم عند ابي حنيفة لما انجبر القصور بالاذن من الولي كان كالبالغ
فيملك بغبن فاحش مع الاجانب كالبالغ ومع الولي في رواية وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد لا يجوز و
قولهما اظهر وهو قول الشافعي ايضا وحاصل قول ابي حنيفة ان الولاية انما ثبتت لانه قاصر العقل غير مهتد
في التصرفات واذا علم الولي انه مهتد فيها فاذن له بعد صبره بالعادة وجعله قائما مقام نفسه فقد زعم انه
كنفسه واذا هو والبالغ سيان يصح لهما ان يبيعا بغبن فاحش فيصح ايضا من الصبي بلا مانع ثم انه ان
باع مع الاجنبي فلا تهمة فيجوز وان باع مع الولي ففيه تهمة ان الولي قد اوقعه في الغرور فالاذن قد
انجر الى العدم فان الولاية كانت نظرية واذا فقد النظر فلا اذن فلا يجوز وفي رواية انه يجوز
فانه قد انجبر عقله وقال صاحباه انه لا يجوز له التصرف بالغبن الفاحش لان الولاية نظرية وان الاذن
انما صح لانه راى ان عقله مهتد واذا قد باشر بالغبن الفاحش فقد اذن بالمضرة فلم يحصل مقتضى الولاية
ولذلك لا يجوز للولي البيع بالغبن الفاحش فلو ان يباشر بنفسه النافع وله ان ياذن بالنافع واما الاذن

وأما الاذن مطلقا فهو مفض الى اهلاك ماله وفيما يثبت الولاية الا للحفظ وقال الشافعي
كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع وما لا يكون تحصيله
بالمباشرة واعتبر عبارته فيه كالوصية واختيار احد الابوين لان من كان موليا عليه لا يصح
وليا لان الاول مبني على العجز والثاني على القدرة وهما متضادان قال في الكشف
للمشايخ لا فقه فيه اذ لا منافاة بين تحصيل منفعة له بواسطة الولي في حالة وبين تحصيل
منفعة له بمباشرته بنفسه في حالة اخرى وانما المنافاة لو تحققت في حالة واحدة ونحن اذا
جعلناه مسلما باسلام نفسه لا نجعل تبعا في تلك الحالة وفي الحالة التي يكون مسلما تبعا لا يكون مسلما باسلام
نفسه ومن العوارض على الاهلية السفر كالصبي وغيره فاراد المصنف ان يشير الى شيء منها فقال مسئلة
سفر المعصية لا يمنع الرخصة المتعلقة به عندنا خلافا للائمة الثلثة مالك والشافعي واحمد رحمهم الله تعالى
كالسفر الواقع من العبد المتمرد وسفر الباغي وسفر قطع الطريق فنحن نقول ان العاصي بسفره لا يقصر الرباعية
ولا يفطر ولا يمسح ثلثة ايام وقالوا ليس له ذلك بل يتم الرباعية ويصوم البتة ويغسل الرجل كالمقيم لنا
الاطلاق اي لنا ان النصوص الواردة في باب الرخصة متعلقة بالسفر مطلقة عن قيد الطاعة
والمعصية فلا يجوز تقييده الا اذا كان المقيد مساويا في الدرجة اما عندنا فظاهر لان التقييد الذي
يسمى زيادة نسخ للاطلاق على ما يجي ان شاء الله تعالى في باب النسخ وجرى اشارة اليه
في باب المطلق والمقيد والناسخ لا بد ان يكون مساويا كما تحقق ان شاء الله تعالى واما عندهم فلان
التقييد وان لم يكن نسخا لكنه صارف عن الظاهر ولا يبلغ من قوى الدرجة وان لم يسلموا هذا الاصل
فلا يلزمهم بيانه وموضوعه غير هذا الموضع واما ان النصوص الواردة مطلقة فيشير اليه بقوله قال الله تعالى فمن
كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال تعالى واذا
ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة وفي صحيح المسلم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه

فرض الله الصلوة على لسان نبيكم في الحضر اربعا وفي السفر ركعتين ورواه الشيخ ابن همام في فتح القدير
عنه عن ابن عباس اربع ركعات وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة وقال رواه الطبراني
بلفظ افترض رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين في السفر كما افترض في الحضر اربعا وروى ابن
ماجه عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن عمر رضي الله تعالى عنه قال صلوة السفر ركعتان [illegible]
ركعتان وصلوة الفطر ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان تمام غير قصر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم
واخرج الطبراني عن ابن عباس وابن عمر رضي الله تعالى عنهما قالا اذا قدمت بلدة وانت
مسافر وفي نفسك ان تقيم خمسة عشر ليلة فاكمل الصلوة بها وان كنت لا تدري متى تظعن
فاقصرها وقال محمد حدثنا ابو حنيفة حدثنا موسى بن مسلم عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال اذا كنت مسافرا
فوطنت نفسك على اقامة خمسة عشر يوما فاتم الصلوة وان كنت لا تدري متى تظعن فاقصر وعن
ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة
السفر وزيد في صلوة الحضر رواه الصحيحان اي صحيح البخاري وصحيح مسلم وفي الهداية عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم يمسح المسافر ثلثة ايام ولياليها وفي هذا الباب احاديث شاهرة قالوا
الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية كالسكر وحاصل الاستدلال بوجهين الاول ان العاصي
بسفره عاص بالتزام السفر بل سفره معصية وكل معصية لا تفيد الرخصة اما المقدمة الاولى
فظاهرة لان الكلام فيه واما الثانية فلان الرخصة امر شرع وسع تحقيقا عند عروض سبب الرخصة
والمعصية ليس لها صلاحية سببا مقتضيا للتخفيف والثاني القياس على السكر فان شرب المسكر معصية
وليس يستحق الشارب التخفيف حتى لو تكلم بطلاق وعتاق كما عرفت سابقا مع انه زائل العقل
مثل الفاقد لآفة كالنائم وليس السبب فيه الا المعصية وكقاطع الطريق فانه لا يصلي صلوة الخوف
اذا كان خائفا عن العادل وعبارة الكتاب ظاهرة في ان الدليل واحد قلنا ليست المعصية

المعصية اياه اى السفر وحاصله منع ان السفر معصية بل المعصية مجاورة للسفر فان الآبق له وصفان
وصف قطع المسافة من مرحل الى مرحل ووصف انه متمرد عن سيده ومخالف لامره والاول ليست
بدليل انه لو كان مسافرا وطلبه الاجارة من السيد او تاب لا معصية له اصلا والثانى انه لو اختفى
عنه عند طلبه ولم يسافر كانت المعصية السفرية متحققة فقد علم ان السفر فى نفسه
ليس بمعصية وانما هو مجاور لها فصار كالصلوة فى الارض المغصوبة فان الصلوة التى هى عبارة
عن الذكر مع القيام والقعود ليست بمعصية فى نفسها بل هى خير محض وانما جاورها شغل
ملك الغير بغير اذنه وهو معصية والمجاور قد ينتهض سببا للنهى فان الاشتغال بغيرها ينال
فكذا ههنا بخلاف السبب المعصية كالسكر بشرب المسكر الحرام كالخمر فان نفسه معصية وهو سبب
للسكر فهو سبب عين المعصية لان من سبب المسبب سبب فلا ينفع فى سقوط الخطاب وكذلك قطع الطريق
فان نفسه معصية وهو سبب لعروض الخوف وهو سبب نزول المعصية فيلزم ان يكون المعصية سبب
نزول الرخصة بخلاف الرخصة المتعلقة بالسفر فان قاطع الطريق انما استحق رخصة الافطار
والقصر لسبب السفر وهو ليس بمعصية واما صلوة الخوف فانها لسبب انه يقطع الطريق الذى
هو معصية فان قلت لهم ان يقولوا انا نريد بالمقدمة الاولى ان السفر معصية سواء كان
كونه معصية بالذات او بالعرض ولا شبهة لا صدق فى تحقق هذا المعنى فلا مجال للمنع فيه او
يقولوا ان السفر علة الغائية المعصية فان الباغى يقصد بسفره البغى وهو معصية والآبق
يقصد بسفره الغيبة عن السيد وهى معصية وكل فعل يقصد به المعصية بحيث يكون فى العادة
تلك المعصية غاية له لا يستحق الرفاهية واما الصلوة فى المكان المغصوب فليست من
هذا القبيل مع ان من المخالف احمد وهو ينكر صحة تلك الصلوة قلت نمنع المقدمة
الثانية فانه ليس كل مباح مجاور المعصية لا يترتب عليه نفعه بل رب جائز فى الشرع مجاور

لمعصية تتمحض سببا فانه ومنها الصلوة في المكان المغصوب عند الجمهور والمتوضئ الشارب الما في
نهار رمضان وامثاله كثيرة والقضاء ان اريد العلة الفائتة فالقضاء بمثل الفائته فان المعتبر هو سبب الفائتة
هذا او الظاهر سببهم فان الفعل الذي هو موصل الى المعصية وهي غاية مترتبة عليه في العادة والقصد به
القضاء العهد في التشريع متمحضا للاقامة باب الترفيه والتخفيف فانه لا يستحق اليسر في الامر اسهم
لا الطيق فان التكليف بما لا يطيق موضوع قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها في الاقضا القى في
لعنتد النصوص كما قيد واقول تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله صلى الله عليه وسلم كل طلاق
جائز الا طلاق المعتوه والمغلوب على عقله رواه الترمذي بغير السكران بالحرام وان لم يثق الترمذي
هذا الحديث قال حديث غريب وعطاء ابن عجلان الراوي ضعيف ذاهب الحديث فتدبر جدا
وقال الامام فخر الدين من اصحاب الشافعي انه من الحجج في هذا الباب قوله تعالى انما حرم عليكم
الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم
فانه علق رخصة اكل المحرمات بعدم البغي وعدم المعصية فالعاصي بسفره ان اضطر فلا يحل له الا كل
لانه عاد فاضطر واذا كانت هذه الرخصة التي تعلقت بالاضطرار متعلقة بهما فان رخص السفر كالافطار ومنهما
فانه متعلق بالسفر وان لم يكن فيه مشقة اولى بان تتعلق بهما والجواب انه ليس المعنى ان من اضطر
وليس بعاص اصلا فانه لو كان هو مرض فاضطر بالجوع فيحل له الاكل فالمراد ما في الكشاف فمن اضطر
غير باغ على الاكل اي غير متجاوز حد الحاجة ولا عاد على اخر مثله بدفع لتسلط على الماكول في لا دليل
وقال المعتصم بحبل المتين ان التعقيد ليس على ما لزم والاظهر ان المعنى والله اعلم فمن اضطر غير باغ على الاضطرار
اي لم يفعل فعلا مفضيا الى الاضطرار ولا عاد وليس بعدو عن الحد المشروع وهذا حتى وقع في الاضطرار
مع فيه دليل مسئلة المواخذة بالخطاء في الاخرة جائزة عقلا خلافا للمعتزلة فانهم يقولون ان
المواخذة بالخطاء لا يجوز ولا يليق بجنابه تعالى لنا ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطأنا ففيه سؤال رفع المواخذة

رفع المؤاخذة عن الخطاء فقد لزم منه ان الخطاء مما يصح فيه المؤاخذة فانه لو لم يصح كان سؤالا لما يستحيل
والسؤال بما يستحيل لغو عمن يعلم الاستحالة ضرورة فان قلت ان هذا مقولة العباد ويجوز ان
[illegible] بالاستحالة قلت انه وقع في مقام مدحهم قال تعالى امن الرسول بما انزل اليه من
[illegible] كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله وقالوا سمعنا واطعنا
غفرانك ربنا واليك المصير لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا
والظاهر منه ان الرسول داخل فيه فمن حيث قالوا امنا ان مدحهم يدل على ان هذا السؤال وقع
منهم وقال صاحب الكشاف ان المعنى ربنا لا تؤاخذنا على الخطاء والنسيان الذي كنا
فما تقتضي المؤاخذة يعني ربنا لا تؤاخذنا بشيء يظهر منا من المؤاخذة بالكلية وان كنا خاطئين و
ناسين ويظهر الكلام انه والا كان محالا فقد نبه المطلوب فالمؤاخذة بالجناية وهي بالقصد
ولا قصد في الخطاء فلا جناية فلا مؤاخذة وهو المطلوب قلت ان المؤاخذة في الخطاء ليست لان
نفس الخطاء معصية حتى يرد ما قالوا بل المؤاخذة به لعدم التثبت والاحتياط الواجب فالخطاء متضمن
لترك الواجب وهذه جناية فالمؤاخذة صحيحة وقال الله المعتصم بحبل المتين في قد رجع الى النزاع اللفظي فانه
ظهر منه ان نفس الخطاء ليست مما يؤاخذ به قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء
والنسيان وهذا مما لا ينكره المعتزلة واما ترك التثبت والاحتياط المفضي الى الخطاء فهو مؤاخذ به
فقد رجع المسئلة الى ان تحصيل المبادي المقتضية الى الانتفاع في الخطاء هل يؤاخذ به او ان ترك
الاحتياط وجعل النفس مسامحة مساهلة حتى وقعت في الخطاء مما يؤاخذ به وهذا ايضا مما لا ينكره المعتزلة
قال صاحب الكشاف فان قلت النسيان والخطاء متجاوز عنهما فما معنى الدعاء بترك المؤاخذة بهما
قلت ذكر النسيان والخطاء والمراد بهما ما هما مسببان عنه من التفريط والاغفال الا ترى الى قوله
وما انسانيه الا الشيطان والشيطان لا يقدر على فعل النسيان وانما يوسوس فيكون وسوسته سببا

التفريط الذي منه النسيان الا ان فيه شبهة العدم فلا يواخذ بحد ولا قصاص يعني ان الفعل الواقع على
سبيل الخطاء اقيم السبب مقام القصد فكانه لم يقع منه ففيه شبهة العدم فلو شرب خطاء او زنى باجنبية
يظن انها امراته او قتل بان قصد الصيد فوصل السهم الى الانسان لا يواخذ بحد ولا قصاص لان العقوبة بما
يندرئ بالشبهات وذلك كما اي تركه اثابة الله تعالى موجب للاثم في الخطاء وعن ام المؤمنين
رضي الله تعالى عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود عن المسلمين
ما استطعتم فان كان له مخرج فخلوا سبيله فان الامام ان يخطئ في العفو خير من ان يخطئ في العقوبة
رواه الترمذي فان قلت قد قال انه قد روي عنها ولم يرفع وهو اصح قلنا ان المرسل من الاحاد
حجة عندنا وستبينه في باب السنة ان شاء الله تعالى وعن وائل ابن حجر قال استكرهت امراة
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فدرا عنها الحد واقامه على الذي اصابها ولم يذكر انه جعل
لها مهرا رواه الترمذي وفي هذا الباب احاديث كثيرة دالة على ان الدرء في الحد اولى دون تحمل
المتلفات خطاء من الاموال بيان المتلفات احتراز عن النفوس خطاء ايضا فان عدم التثبت
ورفع الاحتياط ثابت والضمان انما هو ضمان المحل فيجب ويقع طلاقه اي طلاق المخاطئ قضاء لا
واما فيما بينه وبين الله تعالى فهي امراته هكذا في الحاشية خلافا للشافعي فانه يقول ان طلاق
المخاطئ غير واقع لان اعتبار الكلام بالقصد ولذا لا يقع طلاق النائم والمجنون وقال الله تعالى
لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه والمغلوب على عقله رواه الترمذي وقد عدم وقد ضعفه هو ولم يوجد
القصد في طلاق الخطاء كما في النائم قلنا الغفلة عن معنى اللفظ امر خفي فاقيم تمييز البلوغ مقامه
بخلاف النوم وحاصله ان الكلام في الطلاق الواقع عن البالغ واذ قد صدر عنه مع ثبات العقل
فالظاهر قد صدر عنه مع الاختيار والقصد فان الشائع في تكلمات البالغين العاقلين ذلك واما

ذلك واما الغفلة عن معناه والصدور بلا قصد فامر خفي فلو ادير الاحكام على حقيقة الغفلة والاطلاع لانسد باب
اجراء الاحكام في عالم القضاء فان الشهود ربما يكذبون والمقر ربما يكذب ايضا والمخبر بالدعوة في الاستبداد
كذا فالاطلاع على حقيقة الامر الواقعة في نفس الامر مشكل ولذلك لم يدر الشرع الاحكام عليه
بل على اقامة الدليل مقام المدلول وظاهر حاله يدل على انه صدر منه بلا قصد ولذلك لم يخرج
من الردة فيما بينه وبين الله تعالى بخلاف النوم فان الحالة هناك تدل على انه ما صدر
منه بالقصد فاعتبر عدمه وقال المعصم بحبله المتين انه لو دل دليل على انه ما قصد او اقر بانه صدر عنه بلا قصد
وقد علم بالعيان والمشاهدة انه صالح لا يكذب ويجتنب عن القبائح فينبغي ان لا يقع في القضاء ايضا
والله اعلم بالسرائر مسئلة من العوارض المعترضة على الاهلية الاكراه فشرع في احكامه
فقال الاكراه ملجئ وهو اي الاكراه الملجئ الاكراه بما يفوت النفس كالاكراه على القتل او العضو
عطف على النفس كالاكراه على القتل بكسر رجله او قطع يده وغيره اي غير الملجئ يعني ان الاكراه على نوعين
الاول الاكراه الملجئ والثاني الاكراه الغير الملجئ والاكراه الملجئ ما سمعت وهو اي الاكراه الغير الملجئ غيره
اي غير الاكراه بما يفوت النفس او العضو كالحبس والضرب اي كالاكراه على شيء من الافعال
بالحبس والضرب او اتلاف الاموال ويحتمل ان يكون مثالا لغير المفوت وهو اي الاكراه لا يمنع
التكليف بالفعل المكره عليه ونقيضه مطلقا اي الاكراه الملجئ وغير الملجئ كلاهما لا يمنع تكليف المكره بما
اكره عليه ونقيضه فمن اكره على ترك الصلوة بالقتل او الحبس لا يخرج عن تكليف حتى التحق بالحيوان
او المجنون بل الصلوة واجبة والترك حرام وقال جماعة يمنع في الملجئ دون غيره يعني ان الاكراه
الملجئ مانع عن تكليف المكره وغير الملجئ غير مانع بما اكره عليه وهو الذي اختاره صاحب الاحكام وظني انه
مذهب الشافعي فهم لا يجعلوا المكره كالمرتعش وقال صاحب الاحكام انه وان جاز ان يكون مكلفا
عقلا لكنه امتنع شرعا وقالت المعتزلة ان التكليف في الملجئ ممتنع ويمتنع الضا في غيره اي غير الملجئ فيما

المكره عليه وقيل ينتقض مثالهما انه ان اكره على ترك الصلوة لغير الالجاء فالترك غير مكلف به واما الصلوة
فهي مكلف بها الا ان الفعل ممكن في نفسه ضرورة انه ليس بممتنع والا وجب كذلك والفاعل متمكن من
الفعل كيف لا يكون متمكنا وهو يختار اخف المكروهين فان المكره على القتل بالقتل دائر بين اختيار نفسه واختيار
غيره واختيار نفسه اخف عنده فيختاره وكل فعل ممكن في نفسه من الفاعل فهو واجب الاقدام او حرامه ومباح
للتكليف الا انه القدر وقال المعتصم بحبل التقى انه ليس لقائل ان يقول ان التكليف كلام في باب الحكم
لا يشمل المكروه والمندوب والمباح فهو منحصر في الواجب والحرام ثم نقول ان كون الفعل ممكنا في
نفسه من الفاعل لا يقتضي ان يكون واجبا بل يجوز ان يكون في حق المكره مباحا كالمكره على صوم رمضان
للمسافر فانه كان مخيرا وبالاكراه صار مباحا اي تناوله ممكن والتساوي ممكن ايضا فح لا يجوز ان يكون
الكل غير مكلف به ويكون من قبيل الحر فان المراد بالتكليف توجه الخطاب فنحن نقول ان الخطاب
متوجه اليه والمخالفون قالوا لا توجه للخطاب على التفصيل المذكور في الكتاب وبناء على ما في البديع في تحرير
مذهب الامامية فصار فعله كحركة المرتعش وقال الشيخ في تحرير الدليل لانه مبتلى بين فرض وحظر واباحة ورخصة
على انه يمكن ان يقال اي قوله واذا قد يفترض ما اكره عليه كالاكراه بالقتل على شرب الخمر فانه يأثم بتركه
من تتمة الدليل اي ولاجل ان الفعل المكره عليه في اختيار العبد قد يفترض ولو كان في غير الاختيار
لكان من قبيل الاضطراريات وفيها لا افتراض ولا وجوب وانما كان شرب الخمر في حالة الاكراه
الملجئ واجبا فان الله تعالى استثنى حالة الاضطرار عن الحرمة وحكم المستثنى ضد حكم المستثنى منه
فيكون مباحا وقد قال تعالى لا تلقوا بايديكم الى التهلكة ففي اختياره الاجتناب مع كونه الاثم
له المباشرة القاء في التهلكة فيكون المباشرة واجبة وقد مر في باب الرخصة ولذلك قد يحرم ما اكره بل يجوز له
عليه كقتل مسلم ظلما اي كالاكراه على قتل مسلم ظلما بالقتل او بالحبس والضرب فان قتل المسلم حرام على
المكره كما كان من قبل فيؤجر على الترك لانه اختار اداء الواجب وهو بذل النفس عن المعصية وكل من هذا انسانه يجهد

فهو ماجور وان كان القتل حراما لان قتل مسلم غير معتصم لم يحل اصلا ودليل التحريم قائم مع ان الاباحة
الكائنة فللعذر ولا عذر هنا فانه لا ترجيح في احياء نفسه واماتة غيره مع ان في الصبر ليس بفعل شيئا
بكف اجراء كلمة الكفر بقوله ان الاكراه على قتل اخيه المسلم ظلما كالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان في استحقاق
في الترك ليس بنقصان الاجزاء والعمل سيان حتى يكون ماجورا في فانك قد عرفت ان الاجراء
مباح كما هو مشروح في الرخصة من مسائل باب الحكم فتذكر وقال المفضلون وهم جماعة فارقوا
من الملحدة وغيره وهو الذي يمال اليه الاعتدى ويكون على طريقة المستترة ان نقول قالوا الامر فيه
يستهل المكره على واجب الحق قوي وضده ممتنع لانه مضطر في الايقاع احياء لنفسه وانجاء الاعضاء
والمضطر اليه واجب وضد الواجب ممتنع والتكليف بها اي بالواجب والممتنع محال
فالتكليف بما اكره عليه محال وهو المطلوب قلنا لا نسلم ان المكره عليه واجب وضده
ممتنع فانه ظاهر ان المكره يمكن من الفعل غاية الامر انه بعد الاختيار والايقاع يوقع نفسه في
التهلكة فالايجاب فيه ان كان فبالشرع فانه قد قبح الايقاع في التهلكة او بالعقل فان المكره
ملجاء الى الفعل ومن عادة الحيوان ان يحب حيوة نفسه وسلامة عضوه بفعل فالوجوب جاء
باختياره الفعل وامتناع الضد انما جاء من الشرع او بالعقل والايجاب والامتناع بالشرع
او بالعقل لا ينافي الاختيار بل يؤيده ويرجحه لا موجب فتامل ولو كان هذا منافيا لم يتحقق التكليف
فان الواجبات واجبات بالشرع ثم تجب بالعقل وكل منهما مناف للاختيار فان
قالوا انه فرق جلي بين الصورتين فان في صورة الاكراه الداعي غيره وفيما اوردت الداعي
نفس الامر قلنا لا يكفي هذه التفرقة فان الكلام في ان الوجوب والامتناع الذين في صورة
الاكراه ليسا بمنافيين للاختيار وهو ثابت والفرق غير نافع فتبادر وقالت المعتزلة الا ان يشاء
ان الملجأ مانع واما غير الملجأ فانه مانع فيما اكره عليه وليس بما يمنع عن التكليف بنقيضه اذا اكره على

المأمور به فالاتيان به لداعي الاكراه لا لداعي الشرع فلا يثاب عليه فلا يصح التكليف بخلاف ما اذا اتى بنقيض
المكره عليه فانه ابلغ في اجابة داعي الشرع وحاصل مقالهم انه لو كان مكلفا به فهو مباح او واجب او حرام
او مندوب او مكروه والواجب والمندوب لا يصح فان الاتيان بهما موجب لاستحقاق الثواب
ولا ثواب الا اذا كان الاتيان بالفعل الداعي الشرعي ولم ينتف الحرمة والمباح والمكروه
فيها اجازة الترك وفي صورة الاكراه لا يعقل اجازة الترك والاصح ان يقال انه دليل
بنقض المدعى او انهم يقولون نفي الوجوب قلنا اولا لا نم انه لا ثواب قوله لانه الاتيان لداعي الاكراه قلنا
ان الثواب يترتب على النية كما انه الاقران لعرض الفرض فرضيته خالصة فيثاب ثوابا زائدا وثانيا
ثانيها صح التكليف بالضد يقتضي المقدورية اي مقدورية الضد والقدرة على الشيء قدرة على ضده وهو نقيض
اجماع القوم ان التكليف بالضد ثابت بانه لو صح لكان الضد مقدورا او كل مقدور فضده ايضا
مقدور وكل مقدور يصح التكليف به بتوجيه الخطاب الى من ح لا جواب في الكتاب لهم لعلم او هو معارضة
جدلية بان يقال انكم قلتم ان الضد مكلف به وكل مكلف به فهو مقدور ح و لا جواب ايضا و على
ان الوجه يتوجه عليه بان يقال انه يمنع المقدورية القايل ان الداعي داعي الاكراه فلا يثاب عليه بما اراد مستندا انه
مكلف وكل مكلف يستحق الثواب في الواجب ثم اعلم ان المقام اشرنا اليه قبل فانهم
ان ادعوا ان المكره ليس متوجه الخطاب فلا دليل عليه فان غاية ما قيل فيه انه لا ثواب عليه وهو لا
يدل على انه لم يتوجه اليه الخطاب بل يجوز ان يتوجه اليه خطاب الاباحة مثلا وان ادعوا ابا التكليف
انه مما فيه كلفة وهو الواجب فنزاعهم مع الجمهور في امر واحد وهو ان الجمهور قائلون بجواز تكليف
على المكره عليه فرضا فهم يذكرونه فح يرد عليه ما ذكرنا ولا يرد ما في الكتاب قال المقدورية لا تعلى الا على التخيير
فيمكن الكف واجبا في صورة الاكراه على المكفوف عنه كما في الاكراه القاهر على قتل المسلم ظلما فان القتل
حرام والكف واجب على القتل كف مقدور وليس يقتضي ان يكون واجبا فتأمل فتبطل هذه المسئلة

وانما استفاد منه

في هذه المسئلة اشارة الى عوارض عديدة كالصبى والعته والحيض والنفاس والسفر
والمرض فقال ان الحرج موجود في الشرع اصلا عقلا اي الحرج العقلي ليس بمتحقق في الشرع والحرج
العقلي عبارة عن كون العبد بحيث يشق عليه الفعل او يمتنع بحكم العقل كتكليف ما لا يطاق
شرعا عطف على عقلا والحق ان المعنى ان لا حرج في الدين اصلا وهذا الانتفاء عقلي
والحاكم بالانتفاء انما هو العقل كما يراه من يزعم ان التكليف بما ليس في الوسع باطل
عقلا او شرعي كما يراه مجوزوا التكليف المحال لكنهم يمتنعون عنه بالشرع وهو اي الحرج
بما مشكك بعضه ازاده كامل في معنى الحرج وبعضها ناقص فان العاجز من كل وجه حرجه اشد
من حرج العاجز من بعض الوجوه كالمريض والمسافر ومناط الاحكام تحقق بقدر الحرج حتى ان من
له حرج شديد فهو يستحق اشد وجوه التخفيف والرفاهية ومن له حرج اخف فهو يستحق
التخفيف الاخف والتفويض في التقدير الى الشرع والى هذا اشار المص فقال فلهذا
لم يجب شيء وجوب الاداء على الصبي العاقل لضعف بدنه وعدم كمال عقله وفي الايجاب حرج لا يخفى
ولا على المعتوه البالغ ولاجل ان لا حرج في الدين لم يجب شيء على الصبي فلم يجب القضاء على المعتوه
البالغ فان له ضعف العقل فلو وجب عليه لادى الى الحرج خلافا للشافعي فانه عنده يجب
الواجبات لكنها يسقط اداؤه بعذر الصبي كما قدم ولاجل ان لا حرج في الدين لم يجب قضاء
الصلوة الساقطة في حالة الحيض والنفاس عن الحائض والنفساء دون الصوم اي لم يسقط
قضاء الصوم لان الصوم في السنة واحد وهو الصوم الواجب في شهر رمضان و
ليس من الضرورات ان تقع الحيض في ذلك الشهر وان وقع فالبتة لا تستوعب الشهر
بل الاكثر ما بين العشرة والثلث ثم قضاء صيام معدودة من الثلثة الى العشرة في السنة فليس
بصعب مع انه لا تتم عليها الايام تلك بخلاف الصلوة فان العادة المستمرة في الاكثر ان

الحيض يقع الست في الشهر ويزيد لصلاته على الثلث وحمل صلوات الثلث خمسة عشر ويزيد عليها و
الكتاب فصار خمسة عشر في كل شهر فيحرج ليس في قضاء الصوم فلذلك لم يوجب الشارع قضاء
الصلوة واوجب قضاء الصوم عن ام المؤمنين عائشة انها جاءتها امرأة فقالت اتقضي الحائض
صلوتها فقالت لها عائشة احرورية انت ثم قالت كنا نسوة عند رسول الله نحيض فلا
نقضي ولا نؤمر بقضاء رواه جامع صحيح البخاري ومسلم ورواه في فتح القدير عن معاذة قالت سألت
عائشة رضي الله تعالى فقالت ما بال الحيض تقضي الصيام ولا تقضي الصلوة فقالت احرورية
فقلت لست بحرورية لكني اسأل قالت كانت تصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر
بقضاء الصلوة عن البخاري ومسلم ولفظ الحديث المذكور في كتاب الحيض في البخاري اقرب
من الجامع وهذا يدل على ان الصلوة لم تجب عليها اصلا بخلاف الصوم فانه كان واجبا الا انه
لعذر انتقل الى عدة من ايام اخر وقال الشيخ ابن همام في فتح القدير ان اصل الوجوب منتف عن
الحائض لان تعلقه يستتبع فائدة وهي اما الاداء او القضاء وكلاهما منتف فانتفى للانتفاء الا علة
للخطاب وبعضها التعلق بها خطاب الصوم انتهى واما الصوم فالاكثر على ان وجوب الاداء ثابت
لتحقق السبب والاهلية والاوضح انه لا وجوب اداء لانتفاء شرطه وهو الطهارة وعدم الفائدة فان قلت
انها وجوب القضاء قلنا قدمنا ان القضاء يبتني على اصل الوجوب هذا الكلام في الحيض واما النفاس فلطوله
المانع عن حرج القضاء والكلام في السنة واحد او لاجل ذلك شرعت العبادات كالصلوة في المرض
قاعدا او مضطجعا يعني الكلام مرضا لا يستطيع القيام فله ان يصلي قاعدا ويجعل سجوده اخفض
من ركوعه وان لم يستطع القعود فله ان يصلي مضطجعا لما روي عن عمران بن حصين
قال كانت لي بواسير فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلوة فقال صل قائما فان
لم يستطع فقاعدا فان لم يستطع فعلى جنب رواه البخاري وامثاله الاسلام وزاد النسائي

وزاد النسائي فان لم يستطع فمستلقيا لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعن جابر ان النبي صلى الله
عليه وسلم عاد مريضا فرآه يصلي على وسادة فاخذها فرمى بها فاخذ عودا ليصلي عليه فاخذه
فرمى به وقال اصل على الارض ان استطعت والا فاوم ايماء واجعل سجودك اخفض
من ركوعك رواه البيهقي والبزار ولاجل ان لا حرج في الدين انتفى الاثم في الخطاء مجتهدا
لما روي اهل الاصول في مبحث القياس ان الخطاء لا تفضي الى الاثم وسنذكره ان شاء الله
تعالى ولاجل ان لا حرج في الدين انتفى الاثم في النسيان ايضا لما روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان رواه في فتح القدير ولاجل ان
الا لا حرج في الدين سقط اكل الصائم ايضا فانه ان اكل الصائم ناسيا صومه لا يفسد عن
ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من نسي وهو صائم فاكل او شرب فليتم صومه
فانما اطعمه الله وسقاه رواه البخاري ومسلم وروي ايضا ان رجلا سال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اني كنت صائما فاكلت وشربت ناسيا فقال صلى الله عليه وسلم اتم صومك
فان الله اطعمك وسقاك وفي لفظ ولا قضاء عليك رواه الدارقطني في السنن وابن
حبان في صحيحه وروى ابن حبان ايضا عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم قال من افطر في
رمضان ناسيا فلا قضاء عليه ولا كفارة رواه الحاكم وصححه وهكذا في فتح القدير ولاجل ان لا حرج في
الدين خفف في السفر فشرعت الصلوة الرباعية ركعتين الغاء للتخفيف تفسير المفصل على المجمل
لما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه افرض ركعتين في السفر كما افترض في الحضر اربعا رواه الطبراني
وقد ورد احاديث في المسئلة القائلان سفر المعصية لا يمنع الرخصة فتذكر ولاجل ان لا حرج في
الدين شرع مسح الخف الى ثلثة ايام عن امير المومنين علي جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة
ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم والاخبار في ايجاب المسح مستفيضة ومن شاء فليطلب

من فتح القدير ولا حاجة الى ان الحرج في الدين ثبت الرخصة بالشروع في السفر قبل تحققه وحاصله ان السفر
الذي هو سبب الرخصة سفر ثلثة منازل والشي انما يجب بعد تحقق السبب وقد علم انه لم يتحقق بعد فثبت
الرخصة فانه اي شرع في السفر وفارق بيوت البلدان فله الرخصة تحقيقا لليسر وتحقيقا لليسر وقد صح
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قصر العصر بذي الحليفة وعن امير المؤمنين علي رضي الله
تعالى عنه انه خرج من البصرة فصلى الظهر اربعا ثم قال اما لو جاوزنا هذا الخص لصلينا ركعتين
رواه ابن ابي شيبة كذا في فتح القدير ولو اقام المسافر قبل انقضاء المدة صح الاقامة وثبت
احكام الاقامة ولو كانت الاقامة في مفازة وهي ليست مكانا للاقامة لانه وقع الحاجة الى
الرخصة ولو اقام بعدما اي بعد الرخصة لا يصح الاقامة الا فيما يصح الاقامة فيه كالعمران في البلدان
فلا يصح في المفازة لانه لا يصح فيه الاقامة لانه رفع بعد تحققه ولتقريره على ما في كشف المنار
ان السفر ما لم يتم علته لان العلة السفر مقدار ثلثة ايام ولياليها كانت نية الاقامة في غير موضعها
كالمفازة واذا سار ثلثة ايام ثم اقام في غير موضعها لم يصح لان هذا ابتداء ايجاب فلا يصح في غير محله
لاستحالة ايجاب الشي في غير محله والمفازة ليست بمحل لاثبات الاقامة ابتداء فلا يصح نية الاقامة
فيها انتهى وقال المقصر بحله المتن اي السفر عهد في الشرع علة للتخفيف كالقصر والافطار قال الله تعالى و
اذا ضربتم في الارض اي سافرتم فليس جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة وقال فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ثم قد علم بالاثار والاحاديث ان التخفيف انما هو المشروع
في السفر وهو اللائق بالحكمة فانه لو وقع التخفيف بعد الانقضاء لم يحصل فانه لو نوى الاقامة بعد
السفر فلا اثر في حقه مثل قوله واذا ضربتم اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية فما الباعث
عليهم يحملوا العلة نفس تمام السفر ثم يحملون الحكم منها الى الشروع للترقية فبالاحرى ان يجعل
الشروع واذا كان الاصلح ذلك فنية الاقامة في المفازة الكائنة صحيحة فنظرنا على الشروع

الاقامة الاولى والثاني في المفازة المخفف

نقض ... السفر لا استنادا ... الشرع مسعود

على الشروع او على التمام سواء فينبغي ان تتم الصلوة وتكمل الصوم وان كان صحيحة وهو الاظهر لان نيتها
وان كانت في اللفظ لكن للاقامة في القلب فهو مسافر سواء عرضت النية على الشروع
او على التمام فينبغي ان يقصر ويفطر البتة في الحالين فافهم مسئلة من العوارض على الا
الرق وفي هذه المسئلة بانه فقال العبد اهل للتصرف فيد ملك اليد عندنا خلافا للشافعي وحاصل الخلاف
ان العبد محجور عن التصرفات التي كان يستغني المولى لا تنفذ من العبد اتفاقا فهذا لان العبد في
نفسه غير اهل لها فهو والصبي على السواء واليه مال الشافعي واما لان العبد اهل لها في نفسه لكنها لما كانت
مظنة لوقوع الضرر في حق المولى امتنع فهو اهل في نفسه كالتابع الا انه منع من التصرف لحق المولى
وكذا ملك البيع اي اهليته كونه ذا يد صالحا للتصرف فيه لنا انها اي التصرف وملك اليد باهلية التكلم اي
كون الانسان اهلا لان يتكلم والذمة اي كونه اهلا للذمة والذمة في الاصل العهد والمراد بها في
هذا المقام كون الانسان بحيث يصلح لنزول الاحكام والابتلاء والاولى اي اهلية التكلم ثابتة بالعقل
فان العقل اذا كان صحيحا سالما عن الآفة فهو صالح لان يتكلم الشيء او يعقل بمقتضاه ويقصد به
الايجاب على نفسه وعلى الغير والاباحة لنفسه ولغيره وهكذا وهو اي العقل لا يختل بالرق وهذا او الكافي
جوابها ايده المص بقوله فقال ولهذا اي ولان العقل لا يختل بالرق بل سالم عنه واختلاله فيهما الرقيق
وغيره سواء كيان كانت روايته للحديث او للتماس للخلق ولو كان مختل العقل كان هو
المعتوه او المجنون او الصبي الغير العاقل سواء سبب فينبغي ان لا يصح روايته كرواية هؤلاء والثانية
اي الذمة باهلية الايجاب عليه والاستيجاب له وهما متعلقان الذمة ويدل عليه قوله ولتحققها
خوطب بحقوقه تعالى كالصلوة والصوم لكن لبعض الحقوق التي فيها ضرر المولى قد وضعت عنه
كالحج مثلا وقد روى الحاكم باسناده عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ايما عبد حج ثم اعتق فعليه حجة
اخرى وقد رواه غيره مرسلا ومعناه ثابت ايضا بطرق متعددة ولذلك الفا يصح اقراره بالحدود والقصاص

وانما لحق المولى ولذلك لم يصح اقراره بالدين فاذنه فك الحجر ورفع المانع لا اثبات الاهلية يعني ان العبد لما كان
في نفسه اهلا فامتناع التصرفات عنه لمانع ولرعاية حق المولى فاذنه رفع له فالاهلية الثابتة الاصلية الاثر فيه ثبت
قالوا لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف سبب له وهو مسبب عنه اما الاول فلان الشرع ما وضع
في الشرع الا لطلب الملك فالتصرف سبب له واما الثاني فلان البيع مثلا لا يصح في ملك الغير فاذا دخل في ملكه
فقد صار نافذ البيع فيه فالملك مسبب عن التصرف وسبب له ايضا واللازم وهو اهلية الملك منتف اجماعا
فان الكل متفقون على ان العبد لا ملك له اصلا وكل ما في يده فهو ملك لسيده ولهذا القدر قد ثبت انتفاء
اهليته للتصرف فان بطلان التالي دليل بطلان المقدم فبقي انتفاء اهليته ملك اليد واثبات التعويل
واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد لان اليد انما تستفاد بملك الرقبة او التصرف وقد انتفيا
وحاصله ان ملك اليد هو كون الانسان قابضا للشيء وان لم يملكه بحيث يصح فيه تصرفه وهذا انما
يستفاد بملك الرقبة او التصرف قلنا اولا لا نسلم الملازمة فانه يجوز ان يكون اهلا للتصرف ولم
يكن مالكا لانه ملك الرقبة قوله ان ملك الرقبة سبب له وهو مسبب عنه فاذا تحقق السبب فلا بد من تحقق المسبب وكذا في
العكس قلنا التخلف لمانع موجود ههنا وهو حق المولى فانه لو ثبت الملك له لكان الرقيق المملوك مالكا
وهو خلاف ما عهد في الشرع لا لعدم المقتضي اي ليس تخلف المسبب عن السبب لعدم المقتضي بل المقتضي ثابت وهو
اهلية التصرف والمقتضي معدوم وهو اهلية ملك الرقبة لمانع موجود قلنا ثانيا لا نسلم قولهم في نفي اهلية ملك اليد
ان اليد لا تستفاد الا بملك الرقبة او التصرف وكيف يصح الحصر مع انه يجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف
قال المعتصم بحبل الله المتين ان هذا الجواب لا يظهر له حاصل فان مقصود المستدل ان اهلية ملك اليد
ملزوم اهلية ملك الرقبة واهلية التصرف وكلاهما منتف عن الرقيق فاهلية ملك اليد منتفية عنه وهذا هو المطلوب
فقولنا في الاستدلال ان اليد انما تستفاد بملك الرقبة او التصرف معناه ان اليد لا تثبت الا لمالك الرقبة او التصرف
ضرورة انه اذا لم يكن مالكا ولا متصرفا فلم يكن له اليد وبهذا الاعتبار علم انه كان يسمى ما في كشف المنار وتقرير

من تقريره وهو ان شئت فعبر انه يرى ان اليد لا يتحقق الا بملك الرقبة فيرد عليه المنع فان اليد بحسب اسباب شتى
ومنها اهلية التصرف وانما يرد حدوث جواز تعدد اسباب اهلية التصرف فغير مجد اصلا في هذا المقام
... وقع من قلم الناسخ والواضح كما علية التصرف فالحاصل انا لا نم ان اليد انما تستفاد بملك الرقبة بل لها
اسباب كالاهلية هذا على طبق الحاشية المنوطة بقوله ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف القائل اي لا نم
ان ملك التصرف ليستفاد الا من ملك الرقبة ليجوز تعدد الاسباب ويحتمل ان يجعل قوله ويجوز تعدد الاسباب
على الايراد الواحد وحاصله ان التخلف هٰهنا بعروض مانع لا لعدم المقتضي فان المقتضي لاهلية التصرف
يجوز ان يكون متعددا وكما ان ملك الرقبة من اسباب كذلك لها اسباب اخر فليس من ضرورة انتفاء الملك
انتفاء الاهلية للتصرف نعم لو كان الملك لازما للاهلية من قبيل لزوم المسبب كالملك للبيع لكان صحيحا
وهو ممنوع فانها يعتمد على صحة التكلم والذمة الصالحة كما عرفت فافهم فرع لو اذن له المولى في نوع من التصرف
كالبيع في بلدة كذا او نوع السلعة بعينها مثلا كان له التصرف مطلقا ويثبت من جهة كالمكاتب وحاصله
ان الاذن عندنا فك الحجر والعبد انما يتصرف باهليته وليس اثباتا للاهلية فاذنه في نوع رفع المانع
فعادت الاهلية الى حيث يجوز له التصرف في كل نوع فان الاهلية كانت ثابتة وهو المانع قد ارتفع
والفرض ان الاذن اسقاط للحجر والاسقاط لا يختص بنوع دون نوع فيملك التصرف التام والفرض ان
الامتناع عن التصرف انما كان لحق المولى فانه يتعلق حقوق الغرماء برقبته الم يود السيد من عنده نفسه
وعلى التقدير فالغرامة عليه واذا اذن فقد رضي بتعلق الحقوق بماله واسقط حقه الذي هو الحجر واذا
رضي واسقط بالاذن في نوع من التجارة فقد رضي بان لصرف رقبة العبد الى الغرماء وفي ذلك هذا
النوع وذلك النوع سواء فتعذر رضاه بالكل دلالة واذ هو اهل باهلية نفسه فلا مانع من التصرف في نوع آخر
لا من جهة السيد فتقدر رسل جابوا لجميع الجهات والشافعي وزفر على اصلهما وهو ان انما اذن انما
يتصرف بالنيابة والوكالة فيما اذن او وقع في نوع فليس للوكيل والنائب التجاوز عنه وابو حنيفة و

صاحبه بمنزلة الوكالة كما قد عرفت واذ عرفته فلا شك في ثبوت مثله في اكسابه فمثله مثل المكاتب
في ثبوت التبسط في الاكساب فان قلت ينبغي ان لا يملك الحجر بعد الاذن كما في الكتابة اجاب
بقوله وانما يملك حجره اي حجر المأذون بعد الاذن دون المكاتب اي لم يملك الحجر على المكاتب لان
اي لان الاذن فك حجره اي المأذون بلا عوض فيكون كالهبة وفيها يملك الرد فكذا المأذون
يملك السيد الحجر بعد اسقاطه والسر فيه ان حق الحجر والاذن دائر على قيام الرق فما دام ثابتا يثبت حقه
بخلاف الكتابة فانه فك الحجر بعوض فهو اشترى الف بدل الكتابة فهو كالبيع والظاهر فيه وفيه
لا يملك المشتري فسخه فكذا هنا والسر فيه ان المكاتب استحق العتق وانفساخ العتق لا يسترد
لكن اذ هو باق على الرق فلان يتوقف عليه بان لا يقبل النقض وقال المعتصم بحبل المتين ان المأذون لا يملك
الكتابة في اكسابه من العبد في الهداية لانها ليست تجارة والاذن انما هو في التجارة وينبغي ان يملك
اذا اذن في نوع من التجارة لان المنع انما كان لحقه وقد اسقط فانك عرفت ان ثبوت الاذن
في الانواع انما هو لان السيد رضي باسقاط حقه وجلب المنافع وفيها جلب النفع فينبغي ان تؤول
الامتناع لحقه وهو تعلق حق الغرماء برقبته اذ هو مفلس وفي الكتابة لا جهة لهذا الحق فلا يصح
كالتزويج والتزويج ينبغي على اصل ابي يوسف ان يجوز فانه يجوز التزويج للامة لانه جلب المنافع
ونحاسبان في التزويج جلب محض بخلاف الكتابة فان فيه جلبا مع ثبوت جلب ضرر فلا يصح
مسئلة الموت هادم لاساس التكليف فان قلت ان الموت على التحقيق انما هو نقل من
دار الى اخر فانه بعد الممات يحيى وتوجد جميع اثار الحيوة فكيف يكون هادما لاساس التكليف قلت
ان الاحياء انما هو في عالم الجزاء وليس ذلك العالم لقبول التكليف على ما نطقت به الشريعة الالهية
وبهذا القدر يتم المقصود واما تحقيق المقام على الاستيعاب فيطلب من غير هذا الفن واذا كان بالموت هادما
لاساس التكليف فلا يبقى على ذمة الميت شئ الا المأثم اي استحقاق العذاب ولا مطالبة عليه لانه

ثم لانك قد عرفت ان القدرة شرط التكليف الا ان ما كان متعلق بعين كالودائع والمغصوب او بمال تركه كالديون
والوصايا والتجهيز فان قلت ان الاستثناء غير معقول فان رد المغصوب بعد فوت القدرة قلت لم
نقل بان مطالبة الرد عليه بل حق المالك انما هو في عين المغصوب فلو ظفر لاخذه ومعنى ثبوته ان حق
هو لا ولاية لغيرهم ان يستوفوا وان لم يرد ذمته الولي ان يوفيها فان قلت ان الاستثناء غير صحيح فان
التفريع على هذه اساس التكليف مشكل على ان لا يبقى على ذمته شيء من التكاليف وهذا الدين من باب التكليف
فهو غير داخل قلت يرى العبد المعتصم بحبل ان الاستثناء منقطع فلا اشكال فافهم والتقدم التجهيز على الحقوق
المتعلقة بمال تركه دون ما يتعلق بالاعيان بالاجماع وقوله او بمال تركه مشعر بان حق الدين متعلق
بماله ولكن ليس فان الوارث له ان يوفي الديون من عنده ويأخذ المتروك كله فالمعنى من التعلق
مطلق التعلق وظهر بهذا ان الدائن قد يملكه بل المالك للوارث لكن حقه قد تعلق به فله ان يمنع الوارث
من التصرف فيه قبل ان يقضي حقه وهذا كتعلق حق البائع في محل البيع فله ان يمنع المشتري عن التصرف
فيه قبل ان يوفي الثمن فافهم فلا يصح الكفالة عن الميت مفلسا من الديون بعد الموت عند ابي حنيفة
تفريع على قوله فلا يبقى على ذمة الميت لانها اي الكفالة ضم الذمة في المطالبة ولا مطالبة بعد الموت
فلا ضم فلا كفالة في الهداية قيل الكفالة هي الضم في الدين وقيل هي الضم في المطالبة والثاني هو الاصح وفي
النهاية شرح الهداية ذكر في المبسوط هذا القولان من غير ترجيح لاحدهما ثم اشعر بان القولين عن اصحابنا
وقيل في الكفاية شرح الهداية ان الاول قول الشافعي وهكذا في الايضاح على ما في النهاية وقال
المعتصم بحبل المتين انه لم يظهر ترجيح القول الثاني فلا يتم المسلك الذي سلكه ابو حنيفة رحمه الله تعالى تأمل
في الترجيح على ما في شروح الهداية ان الدين ثابت على ذمة الاصيل كما كان فلا يتصور وجوبه في ذمة الكفيل
لان جعل الدين الواحد دينين قلب الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة كما اذا وهب الكفيل
الدين او اشترى منه شيئا فنجعل الدين عليه ضرورة تصحيح تصرفه وجعلنا في حكم دينين وقبله الاضرورة

واستوضح ذلك بتفصيل فمن شاء فليطالع شرح الهداية اذا سمعت هذا فاستمع انه حقيقة الضم في
الدين ان الكفيل بالتزامه الدين من غير ان يقضي وجب عليه ومثله كمثل وجوب الكفالة فانه واجب
على الكل ويسقط بفعل البعض وكذا ههنا يجب على كل واحد منهما لكن في الكفاية لو ادى الكل صح وههنا
لو ادى الكل لا يؤدى الا الواحد ومثله كمثل سنية الامامة على الرجلين الصالحين لها فان الامامة
مسنونة على كل لكن على سبيل الانفراد وحاصله عليهما ان يحلا بها ولا ان ياتيا بها فلو اصلا فاتا وشاك
من المعاملات على ما صب والعاصب اذا صح بلا ريبة فلا يدرس الدليل على الوقوع فنقول ان كلمة على للاية
على اللزوم ميل على ان امهال عليه وتاويله الى غير الظاهر مما لا باعث عليه والفاظ الحديث الفا
تدل على ان امهال على الكفيل كما ستشرحه ان شاء الله تعالى والقياس ان الهبة صحيحة وليس لصاحب ان
يرجع على الاصيل بعد الهبة للكفيل مع ان تمليك الدين من غير من عليه الدين غير جائز وكذا حديث
الشراء والقول بانا جعلناه وتسليط ضرورة لصحة تصرفه غير مجد فان التصرف لما كان غير صحيح لكونه قلب الحقيقة
فما الضرورة في التصحيح وليكن التصرف غير صحيح كسائر البيوع الفاسدة والحاصل ان الشواهد قد دلت
على ضم الدين فما الباعث على الانحراف قوله لانه قلب الحقيقة قلت لا نم بل عقد الكفالة عقد
يلزم كسائر العقود وحقيقته لزوم الدين فهو بحقيقته فيه فتدبر ولا تغفل ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا
وعندهما اي عند محمد وابي يوسف يصح الكفالة عن الميت وبه قالت الائمة الثلثة مالك والشافعي
واحمد رحمهم الله تعالى لحديث جابر رضي الله تعالى عنه انه اتي بجنازة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلي
عليه فقال صلوا على صاحبكم فقال هل عليه دين فقيل نعم يا رسول الله صلى الله عليه وسلم درهمان او ديناران فقال
النبي صلى الله عليه وسلم صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري وفي رواية امير المؤمنين سيد المسلمين علي
كرم الله وجهه هما علي يا رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه اي ذلك
الميت رواه ابو داود والنسائي كذا في التقرير هكذا في الحاشية وفي صحيح البخاري عن سلمة بن الاكوع ان النبي

ان النبي صلى الله عليه وسلم أتي بجنازة ليصلي عليها فقال هل على صاحبكم من دين قالوا نعم قال صلوا على صاحبكم
قال ابو قتادة هو علي دينه يا رسول الله فصلى الله عليه ولان الموت لا يبرئ الميت عن الدين اي لا يسقط
ولذا يطالب الى الميت اي بالدين في الدار الآخرة اجماعا ولذا يصح التبرع بالاداء اي يجوز لو ادى الدين
الذي على الميت انسان من عند نفسه بدون ان يضمن او كان ضمن صح ولو لم يكن عليه دين لما صح
ولذا ايضا صح الكفالة اذا له مال تركه ونحوه كلها دليل وجود الدين واذا كان الدين ثابتا فلا مانع عن صحة
الكفالة فان صحتها يعتمد وجود الدين وقد وجد والجواب اولا انه اي الحديث المروي عن جابر
يحتمل العدة فيجب ان يحمل عليها فابو قتادة متبرع بالعدة فمخرج الحاصل ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما لم يصل عليه ترحم ابو قتادة فوعد من عند نفسه اي تبرع ذمته وقال الشيخ ابن همام ان
الكفالة للمجهول غير جائزة فالظاهر ان المراد العدة ويمكن ان يقال ان ابا قتادة يجوز ان يكون
عارفا بالمكفول له فافهم وقال المصنف في الحاشية نقلا عن التقرير انه وقع في رواية وصححها الحاكم فجعل
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هي عليك وفي مالك والميت منها بري فقال نعم
فصلى عليه فان ظاهر الحديث مناف للكفالة ايضا فان الاصل لا يبرأ عن الدين فعلم ان العدة
منافية ايضا للبراءة فلا بد من صرفه عن الظاهر وهو البراءة بعد اداء الدين والتزام فيصح الكفالة
كما يصح العدة وقال المعتصم بحبل المتين ان العدة يحتاج الى زيادة تأويل فان البراءة يجب ان
يحمل على المختار باعتبار ما يؤول وحمل كلمة على على غير معناها فانها للالزام وفي العدة لا الزام والجواب ثانيا
انه يحتمل ان يكون قول ابي قتادة هما علي اقرارا بكفالة سابقة وفيه ما فيه وفي الحاشية اشارة الى
ما في رواية صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة انا اكفل به قال بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم
وكان عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما في كونه منافيا للوعد كما في التقرير لبطلان المبالغة
او وفاء الوعد كما هو المتعارف انتهت وقال المعتصم بحبل المتين ان الصرف عن الظاهر بغير ضرورة

لمجرد الذمة فما الباعث على الحمل على المبالغة ثم انه لو جاز ذلك بلا شائبة شناعة فليكن الكفيل مع الغنا
مبالغة في الايجاب الثابت بالاقرار والقول بان الحمل يقتضي شركة بين الصورتين فالمعول الى
الكفيل الان بالوفاء بالواجب السابق الذي اديه فافهم والمطالبة الاخروية باعتبار الاثم لا تتعلق الا
الذمة هذا جواب عن دليلهما المعقول وحاصله انا لا نسلم ان الميت لا يتوجه عليه الدين قوله ولذلك يطالب
به لو قلنا ان معنى المطالبة في الاخرة ليس الا الاثم وهو يستحق العذاب فانه دار الجزاء دون
دار الكسب وهذا لا يدل على ان ذمة الميت في حق المطالبة بالدين مشغولة وكان هو النافع
قوله ثانيا ولصح التبرع قلنا صحة التبرع لبقاء الدين من جهة من له فان السقوط بالموت لضرورة
فوت المحل فيظهر في حق من عليه دون من له الا يرى ان الدائن له ان ياخذ من مال المديون اذا ظفر
من غير علمه اذا كان المأخوذ من جنس حقه فله ان ياخذ من المتبرع بخلاف الكفالة فانه يعتمد شغل
الذمة بالمطالبة وحيث لا ضم للكفالة وقال المعتصم بحبله المتين ان الدين امر نسبي بين
الدائن والمديون فلا يعقل كونه ثابتا بالنظر الى الدائن لوجوده دون المديون لبراءته والاصح ان نفي
ان الدين ثابت في حق الاخر قلنا ان موسيقي يأثم به يستحق وانتقاص الاعمال فالتبرع يرفع
هذا الاثم بحيث لو كانت دار الاخرة دار الكسب لما استحق صاحب الحق ان يطالب منه لوصول
حقه مرة والكلام في ثبوت ذمة الميت مشغولة بحق المطالبة التي يتفرع عليها الكفالة والجواب
عما قيل من انه اذا كان المال متروكا يصح الكفالة فكذا هنا فحاصله ان الميت اذا ترك مالا
او كفيلا لا يتعذر الا ان ينتفي الذمة صالحة للمطالبة بل حق الدائن انتقل الى المال لانه المقصود
فله ان يمنع الوارث عن التصرف فيه الى ان يؤدي عنه حقه وقال المعتصم بحبله المتين انه مشكل
فان حقيقة الكفالة هو ضم المطالبة الى المطالبة واذ ليس الميت قابل الذمة المطالبة فلا معنى للضم
البتة سواء كان له مال او لا نعم لو قيل انه نحو اخر من انتقال الحق وليس بكفالة وحاصله اشتغال ذمة

اشتغال ذمة موجود بل اشتغال ذمة معدوم في وقت الوجود في المطالبة بالالتزام وليس بكفالة
وحينئذ يرجع النزاع الى اللفظ فانه لقائل ان يقول ولكن الكفالة عن الميت على تقدير عدم
تركه مالا او كفيلا من هذا القبيل ولكن هذا اخر ما وفقني الله تعالى في شرح المبادي الكلامية او
الاحكامية من كتاب المسلم واسأل منه في شرح المبادي الى ان يوفقني للاتمام حامدا او مصليا على
النبي صلى الله عليه وعلى اله واصحابه الطيبين الطاهرين وان يثبت قدمي وان يهديني الى سبيل
الحق ويرشدني في الشرح الى طريق الصدق انه المعين والمستعان وعليه التكلان امين يا اله العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي في المبادي اللغوية من لطف الله سبحانه احداث
اللغات وهي جمع اللغة على غير القياس فان قياس الجمع بالواو والنون جمع العقلاء واللغة ليست كذلك فمنها
تشعب غصون الفنون اشارة الى تعليل ان احداثها من الالطاف الالهية وحاصلها انها تشعب
انواع الفنون فمنها عربية ومنها فارسية ومنها عبرية ومنها هندية الى غير ذلك ووجه وسيلة الى تعلم
ما في ضمير المعلم وتعليمه على احسن وجه وايسره وهما وسيلتان الى الفوز بمصالح المعاش الدنياوية و
الدينية فبها يصير الانسان الذي هو من اشرف المخلوقات مصداقا للاشرفية والا فهو والحيوانات
العجم متساوية الاقدام اذ طبيعة الانسان وحدها ليست بكافية بالادراك لجميع المصالح ودفع المضار
فلابد من التعلم والتعليم فهي من احسن الالطاف الفائضة على الانسان فلله تعالى شكر غير ممنون لانك
عرفت انها وسيلة الى الوصول الى اجر غير ممنون كما اشار الله تعالى في كتابه المجيد قال عز من قائل لقد خلقنا
الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم اجر غير
ممنون فهو اي اللغة والظاهر فيها كانه راعى جانب الخبر اذ انه اولها باللفظ اللفظ الدال على معنى
وهي اي الدلالة على طريقة قوله تعالى اعدلوا هو اي العدل اقرب للتقوى في كمال معناه مطابقة من حيث
انها على كمال معناه وترك الحيثية لانها مفهومة عند الاطلاق في التعريفات والظاهر ان القول على

كمال معناه والدلالة في جزء معناه تضمن من حيث انها دلالة على الجزء وبهذا اي المطابقة والتضمن متحد
بالذات متغائرة بالاعتبار وفيه اشارة الى ضعف ما في المشهور من استلزام التضمن المطابقة وليس لك ان
تتوهم ان المطابقة والتضمن حقيقة واحدة كالحد والمحدود حتى يلزم ان لا يكون مطابقة بدون ان يتحقق معها التضمن وهو
لا يقطع الريب في دلالة المطابقة في دلالة اللفظ المفرد على معنى بسيط بل المقصود ان اللفظ الموضوع لمعنى مركب
ففيه دلالة المطابقة والتضمن واحدة فالمعنى انهما اذا تحققا في موضع فهما واحدة ليست بشيئين والدليل
عليه قوله فان الكل يتعقل بصورة واحدانية لا تفصيل فيها الا بعد تحليل وحاصله ان اللفظ المفرد
لا يتعقل منه الا معنى واحد ولا يرتسم في الذهن منه الا معنى واحد ولذلك يوضع المفرد للمحدود والمركب
للحد ولا يتعقل التفصيل الا بعد تحليل العقل ذلك المعنى الى شيئين او اجزاء ولم يرد ان الكل كيف ما كان
لا يتعقل الا بصورة واحدة والا لكان يصح التحليل مع انه مخالف للواقع فالجزء والكل موجودان في
الذهن بصورة واحدة فههنا دلالة واحدة وهي من حيث انها على معنى واحد مطابقة ومن حيث انها
على شيئين او اجزاء متميزة منضمة او متميزة الاخرى والكل تضمن وان شئت فلك ان تقول انهما من الحيثية الاولى
مطابقة ومن حيث انها دلالة على معنى صالح للتحليل الى الكثيرة تضمن والاول هو الاظهر قال المعتصم بحبل المتين
ان هذا الكلام لا يخلو من متانة شديدة لكن كلام المعلم الخلوئي (?) اضطراب وتفصيله انا اذا اطلقنا لفظا
موضوعا للمركب واردنا به الجزء لكن في تلك اللفظ الا ان اذا اريد به الحيوان على اطلاق الكل
وارادة الجزء على سبيل المجاز فهذه الدلالة ان كانت مطابقة فلا يصح ادخال المجازات في
الالتزام وقد ادخله المصنف كما سيجيء في الالتزام لانه ان اعتبر في تحديد الدلالات الوضع فالمجازات خارجة
عنها والا فيدخل الدلالة الاخرى من دلالة الجزء على الكل ودلالة السبب على المسبب وبالعكس وغيرها مطابقات
وان كانت تضمنا فيلزم التخلف بين التضمن والمطابقة وان كانت التزاما فيرد عليه انه لا يصدق عليها
حدها فانها الدلالة على الخارج وكانه خلط بين الدلالة التضمنية المجازية والتضمنية العرفية فالاولى هي الدلالة على الجزء

هي الدلالة على الجزء في ضمن الكل لا على سبيل الاستقلال فلذلك لا يصح انها تابعة للمطابقة وصح الاشتقاقية
لاحد في اتحادهما او التوسع في التابعية كما يجيء عن قريب ان شاء الله تعالى او التابعة وهي الدلالة
على الجزء مطلقا وهي قد لا تتحد مع الدلالة المطابقة ومعنى الاستلزام ح ان مادة التضمن لا بد ان يكون
بحيث يكون فيها معنى لو دل ذلك اللفظ كانت مطابقة وهكذا معنى استلزام الالتزام المطابقة
وهذا كالتي في فن البديع ان المجاز العقلي لا بد له من الحقيقة العقلية فان ادعى اصطلاح الميزان فينبغي
ان يشترط اللزوم الذهني وكانه اراد ان الدلالة المطابقية هي الدلالة على كمال معناه بالوضع
والدلالة التضمنية الدلالة على الجزء كيف ما كانت والاتحاد انما هو في صورة وجود الدلالة التضمنية
في ضمن المطابقة وفيه بعد لفظي لا يخفى فافهم اورد في هذا المقام بان اللفظ المشترك ينتقل منه
الى الكثرة بلا شبهة فالقول بان الكل لا يتعقل الا بصورة واحدة منقوض به فان مجموع المعنى
في اللفظ المشترك كل وهو قد يتعقل بصور شتى اجاب عنه بقوله وفي المفرد المشترك الكل
تتعدد الصور لتعدد الوضع واما الوضع الواحد فكانه موحد للكثير وحاصله ان الحكم بامتناع تعقل الكل
الا بصورة واحدة انما هو فيما كان له وضع واحد فاللفظ الموضوع لمعنيين خارج عما نحن فيه
والسر فيه ان الوضع الواحد موحد للمعنى في الذهن فاذا كان وضعان فلا موحد وتفصيله ان
الضرورة شاهدة بان الانتقال الى الكثير من حيث هو كثير بتوسط الوضع الواحد غير معقول و
اما الانتقال بتوسط الاوضاع فلا يتعقل عند الذهن والقضايا ستقرر فيما سيأتي ان اللفظ
المشترك لا يمكن ان ينتقل الذهن منه الى معان معا ففي هذا ايماء الى ما هو الحق ان الامتناع
انما هو في الانتقال معا لا على سبيل التعاقب كما في صورة التحليل فلا يرد اللفظ المشترك اصلا
ونحن سنتكلم على هذا المسلك ان شاء الله تعالى ومن هيهنا لا ترى لفظ الضدين لوضع واحد
وان جاز للمتخلفين كالبيت اراد ان توسط الوضع الواحد في الانتقال الى الواحد المتحصل لا

الكثرة صحيح اذا كان الكثير مختلفات واما اذا كان اضدادا فغير معقول فان الخلال شيء واحد الى الضدين
الا ان يعني بمعنى الاجتماع اى من حيث انهما ضدين لا يجوز ضرورة فان قلت انا حكمنا بان اللفظ
الموضوع للضدين عدم الوجود منقوض بالبلقة فانها موضوعة للسواد والبياض وهما ضدان
اجاب بقوله واما البلقة فيتفاوت المحل ارتفع الضدية وحاصله ان البلقة لم توضع للسواد
والبياض من حيث انهما اجتمعا فى محل واحد بل انها وضعت للسواد فى موضع والبياض
فى اخر فلا ضدية ونحن انما حكمنا بامتناع وجدان لفظ موضوع لهما من حيث انهما مجتمعان
ولقائل ان يقول ان الجزء لبطلانه فمحل الضدين واحد فلا تفاوت والا لزم ان ينقسم
المحل بالتفاوت وينتقل الكلام اليه فانه اذا كان بعضه اسود وآخر ابيض لزم التفاوت فيه ويعود
خلف والجواب عنه يظهر بتامل وتحقيقه فى غير هذا الفن فلاح من هذا المقام ان الصورة الواحدة
يجوز تحليلها الى الحقائق مختلفة ونظيره علم البارى تعالى علما اجماليا بسيطا كما حقق فى موضعه
فافهم ولا تقدم ولا تأخر فى الحاشية اعلم ان كلام المحققين فى علم البارى تعالى وفى اتحاد المطابقة
والتضمن يقتضى تجويز تحليل الصورة الواحدة الى حقائق مختلفات مع ان البديهة تابى عن ذلك
كيف لا ومن المحال عقلا ان تتحد المتباينات فتامل انتهت قال المعتصم بحبل المتين ان الكل
متفقون على ان الماهية النوعية المؤلفة من الجنس والفصل يمكن ان يتعقل بصورة واحدة
مع ان الجنس حقيقة مخالفة للفصل فانه عرض عام له وهو خاصة له كما تقرر فى هذا الفن فيلزم
ان تحل الطبيعة الواحدة الى مختلفات والقول بان ذلك جائز فى الماهيات المحمول بعضها
على البعض دون المتباينات تحكم فسواء قلنا ان المطابقة يتحد مع التضمن اولا يلزم المحذور
ثم ان العلم الاجمالى لله تعالى الذى قال به المحققون لا يقتضى الا ما ظننته اصلا فان معنى كون
الواجب تعالى عالما بالعلم الاجمالى ليس ما يفهمه العوام من انه يحضر عنده صورة واحدة قابلة للتحليل

قابلة للتحليل الى امور فانه يلزم منه ان لا يكون للتفصيل علم فلا يكون زيد معلوما ولا عمرو على نحو
التفصيل فان قلت ان له تعالى علمين علم اجمالي وعلم تفصيلي قلت قد قالوا ان الكمال هو الاجمالي
دون التفصيلي فيلزم ان يكون العلم الاجمالي اتم كمالا وما ظنوا ان ذلك علم بريدوه والا لك
صرحوا بانهم لا يريدونه بل الذي ارادوه ان الواجب عالم بكل موجود كزيد وعمرو وغيرهما على نحو
مفصل بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة لا في السماء ولا في الارض ولا في غيرهما بعلم واحد هو
ذاته تعالى فكما انا نعلم الاشياء بواسطة حصول صورة مساوية للمعلوم كذلك الواجب تعالى يعلمها
بواسطة ذاته غاية الامر ان لنا صورة لكل معلوم وللواجب تعالى ذاته تعالى واحدة كاشفة لكل معلوم
فذاته تعالى علم لكل معلوم وكل مكشوف له بجميع ما له من العوارض واللوازم والذاتيات والآثار
من حيث الكلية والجزئية بحيث لا يشذ عن علمه شيء منها الا بحصول صورة فهو في الحقيقة علم تفصيلي
لكن انما سمي علما اجماليا لان العلم الاجمالي للاشياء لنا انما هو بحصول صورة وحدانية مرآة للامور
المتعددة فالمعلوم متعدد والعلم واحد كذلك في الواجب تعالى العلم واحد والمعلومات لا تعد ولا تحصى لكن
العلم الاجمالي فينا علم بالقوة للاشياء المفصلة وفي الواجب علم بالفعل وهذا هو الذي يراه اكثر
المتأخرين والحكماء المتقدمين ولا يتبين انه لا يقتضي تجويز تحليل الصورة الواحدة الى الامور المتعددة
المختلفة الحقائق فتدبر ولا تغفل واما المحقق فحيث الاستدلال في الكتب الحكمية والكلامية واما
اقتضاء اتحاد التفصيل مع المطابقة فهو ثابت وحاصله ان ها مقدمتين يحكم بصحتهما العقل وهما
متنافيان الاولى ان العقل لا ينتقل من لفظ مفرد الى متعدد بتوسط وضع واحد والثانية انه
لا يجوز تحليل امر واحد الى حقائق مختلفة متباينة الوجود وهما متنافيان فان من الالفاظ ما هو موضوع
لمجموع المختلفات كالبلقة والبيت فيلزم ان يحصل منه امر واحد وذلك قابل للانحلال الى تلك المختلفات
فيلزم ان يجوز انحلال امر واحد الى حقائق متباينة هف والذي يراه المعتصم بحبله المتين في هذا المقام

هو انه الصورة الحاصلة في الذهن ليست منحلا الى المتباينات بل هي كاشفة لامر جملة ثم هي مبدا لان يحصل
في العقل امور متكثرة الحقائق فهي كانها فاعلة لتلك الصور وهذا البحث وروده انما المحال ان ينحلل نفس
تلك الامر الجملي الى المتباينات مثل انحلال الجسم الواحد الى جسمين متباينين الحقيقة وما نحن
فيه ليس كذلك وهذا الطور مخالف للجمهور وان لم يساعده اللفظ وهو الانسب فالاحق الالتزام ثم
ان الاشكال لا يزول عنهم فانهم يجوزون ان ماهية بسيطة في الخارج وفي بعض انحاء الوجود
الذهني ثم هي صالحة لان ينحل الى جنسين مختلفين كالجنس والفصل والتفرقة بين انحلال ماهية
الى الماهيات المحمول بعضها على بعض وانحلال ماهية الى المتباينات بالتجوز في الاولى دون
الثانية لعلها تحكم بحت وهو يرشدك الى الالتزام لتحقيق هذه المباحث في اخر فان قلت بعد
حققت ان التضمن متحد مع المطابقة فما بالهم يقولون عن اخرهم انه تابع لها فان التبعية تنافي الاتحاد
فانها تقتضي الاثنينية وهي منافية للاتحاد اجاب بقوله وما يقع في المشهور انه اي ان التضمن
تابع لها اي للمطابقة فتوسع اي محمول على التجوز قال الشيخ قدس سره الشريف وانما قيل ذلك لما كان
القصد في وضع اللفظ للمعنى المركب الى معرفة المجموع من حيث هو فالدلالة باعتبار انتسابها الى الكل
اصل وباعتبار انتسابها الى الجزء تبع قلت التبعية ههنا على ما يتبادر الى الوهم من ان التابع
او مغاير بالذات للمتبوع فان قلت انه قد حقق في غير هذا الفن ان الجنس بشرط شيء هو الفصل
هو النوع وقد قال رئيس صناعة المعقول الشيخ ابو علي بن سينا في الهيات الشفاء ان عنينا
شيئا محسوسا بما هو الحيوان او الانسان مع مادة وعوارض وهذا هو الانسان الطبيعي وعنينا شيئا هو
الحيوان او الانسان منظورا اليه ذاته بما هو هو غير ماخوذ معه ما خالطه وغير مشروط انه عام او خاص او
واحد او كثير لا بالفعل ولا بالقوة والنظر من حيث هو بالقوة الحيوان بما هو حيوان والانسان بما هو اذ ص
انسان اي باعتبار حده ومعناه غير ملتفت الى امور اخر مقارنة ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان

واما الحيوان العام الشخصي والحيوان من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار
انه موجود في الاعيان او معقول في النفس فهو حيوان وشيء ليس هو حيوان منظور اليه وحده
ومعلوم انه اذا كان حيوان وشيء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك في جانب الانسان
ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه
مع غيره امر عارض له او لازم فالطبيعة الحيوانية والانسانية بهذا الاعتبار متقدم في الوجود على الحيوان
الذي هو شخص بعوارضه او على وجود عقلي تقدم البسيط على المركب والجزء على الكل انتهى واذا
كان كذلك فيلزم ان لا يكون اللفظ الموضوع للنوع المركب الدال على الحيوان الجنس لا بشرط
بالتضمن ودلالة التضمن متقدمة على دلالة المطابقة فلا اتحاد اجاب عنه بقوله وما في الشفاء الى بيانه
من الطبيعة لا بشرط شيء متقدم على الطبيعة بشرط شيء تقدم البسيط على المركب فالمراد تقدمه بالوجود
عقلا وهو لا ينافي التحصيل معا كما في الخارج قال المعتصم بحسب المتن هكذا اقبل وفسر الاعتبار بان العقل
اذا لاحظ الوجود الى المهية بشرط شيء والى المهية لا بشرط شيء يجد النسبة الثانية احق بالنسبة الى
النسبة الاولى وهذا غير ظاهر بل الظاهر ان يقال في تحصيل معناه ان الطبيعة الماخوذة بلا شرط شيء جزء
من طبيعة ماخوذة بشرط غاية الامر ان الجزئية في اعتبار التحليل والجزئية والابهام والتحصيل ولا
في ان الجزء مقدم على الكل وعلى هذا الاعتبار فان الحكم بالاتحاد انما هو فيما اذا فهم من اللفظ نفس معناه
المركب وهذا التحصيل محض فتدبر ولا تغفل ولو تعمقنا في تفصيل هذا البحث لادى الى التطويل بالغ فينبغي
ان يحال الى موضعه والدلالة على الخارج عن كمال معنى اللفظ التزام كدلالة العمى على البصر وقيل الكيفية لازما
ذهنيا هكذا في المختصر والظاهر منه ان الالتزام هو الدلالة على الخارج اللازم الذهني ولم يكتف بل اكتفى بكون
باللزوم الذهني حاصل ما تقدم ان الالتزام هي الدلالة على الخارج ولكن الدلالة عليه لا تتحقق الا اذا كان
لازما ذهنيا ولا يبعد ان تقول ان معنى العبارة قيل ان الدلالة على الخارج لا يكون الا ان كان لازما

ذهنيا ولا يلائمه الحاشية كما ستحققها ان شاء الله تعالى ورد انواع المجازات فانها واقعة وحاصل الورود
ان الدلالة الالتزامية سواء فسرت باللزوم الذهني او ما اشترطت به تنتقض بانواع المجازات
التي لا لزوم ذهنيا فيها اصلا كدلالة السبب على المسبب وبالعكس والمجاز باعتبار ما يؤول والمجاز باعتبار
ما كان ونحو ذلك فان الدلالة في هذه المجازات واقعة البتة وليست بمطابقة لان المدلول ليس نفس
موضوع له اللفظ بل هو خارج عنه وليست بتضمن وهو ظاهر فلا بد من ان يكون هو الالتزام والاشتراط
المذكور يخل والا يبطل الانحصار في الثلث قال شارح المختصر والتحقيق انه فرع تفسير الدلالة وانه
هل يشترط فيها انه متى سمع اللفظ مع الوضع فهم المعنى ام لا بل يكفي الفهم في الجملة وقال المصنف في حاشيته
انه غير صحيح لانه اذا علم وقوعها فالقصور في الاصطلاح نعم لو قيل انهم عرفوا الدلالة المعتبرة في المنطق
لم يبعد قال المعتصم بحبل المتين ان الظاهر من كلام السيد قدس سره الشريف ان اشتراطهم اللزوم
الذهني الميزانيون وهو نص كلام شارح المختصر والشارح الطوسي من اهل العربية لم يريدوا باللزوم الذهني
ما يريد الميزانيون بل ارادوا به كون الخارج بحيث ينتقل من المسمى في الجملة ولو لامر زائد على اللفظ وفي
قوله نعم الخ شائبة خفاء لان الموهم ان كانوا اهل الميزان فالعبارة انه عنه وان كانوا اهل العربية
فح يرد عليه انه يلزم القصور في الاصطلاح فان المجازات واقعة والحاجة ماسة الى تحقيق وجه الدلالة
فيها ولذلك دونوا في علم الاصول مباحث جمة متعلقة بالحقيقة والمجاز كما ستقف عليه ان شاء
الله تعالى فوضع الاصطلاح لا يشملها قصور عظيم الا ان يقال ان الموهم في مقام انهم اصطلحوا ان
اصطلاح مشهور فيه لم يعتبر اللزوم الذهني واصطلاح المنطق وذكره على سبيل الاستطراد وفيه
اعتبار اللزوم ولا يخفى بعده فتدبر وقال بعض نظار شرح المختصر ان كل مجاز لا بد له من قرينة وفهم المسمى
مع القرينة مستلزم لفهم المعنى المجازي فيكون المعنى المجازي لازما ذهنيا فلا نقض بالمجازات
ورده بعض الفضلاء بان الدال ان كان هو المجموع من اللفظ والقرينة فهو قد يكون امرا عقليا

امرا عقليا فلا يكون المركب لفظا ولكن ان هو اللفظ حين مقارنة القرينة كما في المشروطة بادام
الوصف غير وان فهم المدلول الالتزامي ليس الا بما في زمان القرينة ان اريد بشرط القرينة
كما في المشروطة بشرط الوصف يلزم ان يكون الملزوم هو مجموع اللفظ والقرينة ولو جعل
الملزوم اللفظ المقرون بالقرينة بشرط اقترانه كان الاضافة داخلة في الذي هو الدال
وهذا امر معنوي فلم يكن الدال لفظا هكذا في الحاشية والمصنف اراد ان يرد على ذلك البعض
من النظار فقال والقرينة قد يكون خفية وحاصله ان اللزوم الذهني ان يكون المسمى بحيث
متى فهم يفهم معه ذلك وليس المعنى المجازي بهذه المثابة فان القرينة قد يكون خفية فليس
الفهم بل ربما ان تنفهم مع انفهام المسمى القرينة فلا يلزم انفهام المعنى المجازي مع انفهام
المسمى فلا يكون لازما ذهنيا فلا يصح ان يدخل المجازيات في الالتزام نعم لو كان اللزوم
الذهني مفسرا بان اللزوم بين المسمى ومجازيه ولو مع ضم القرينة لكان صحيحا واذ ليس فليس ثم
اراد الرد على ذلك البعض من الفضلاء بقوله واعتبار القرينة في ملزومية اللفظ لا يخرج عن كونه
لفظا على ما قيل وحاصله المنع للمقدمة القائلة لو جعل الملزوم اللفظ المقرون الى اخره والسر فيه
ان اللفظ ليس بملزوم اصلا فان العلم بالوضع شرط فهو لا يخرج اللفظ عن اللفظية فالامر فيه
اذا دخل في ملزومية المسمى للمعنى المجازي وهو لا يخرج الدلالة اللفظية عن اللفظية فالدلالة اللفظية
هو دلالة اللفظ بواسطة العلم بالعلاقة وهي في الوضعية الصرفة العلم بالوضع وفي المجازية العلم بالقرينة
فالدلالة لفظية بكل حال فالوجه في الرد ما قد قلنا ان اللزوم الذهني هو لزوم اللازم
للمسمى في الذهن وهو مفقود واما قوله الا ترى من اجاز ان يكون المركب من الجوهر والعرض جوهرا
فتقرير مشعر بانه اختار الشق القائل ان الدال هو مجموع اللفظ مع القرينة ومنع انه امر معنوي
وفيه ما فيه فانه ظاهر ان اللفظ وغير اللفظ لا يكون لفظا البتة ولا يصح القياس على المركب من الجواهر

والعرض فان الجوهر الموجود لا في محل والمجموع كك بخلاف المركب من اللفظ وغيره ثم ان التحقيق ان
ذلك المركب ليس بجوهر ولا عرض بل هو جهة اعتبارية ليست داخلة في شيء من
المقولات ولعله وقع منه تنزلا ثم وضع الاصول اللغوية للمعاني من حيث هي هي و
انما قيد بالاصول ولم يقل ثم وضع الالفاظ فانه من الجائز ان تضع لفظا لامر ذهني
من حيث هو هو او لامر خارجي كذلك اذا اخرج في الوضع لانه اي الوضع للتعبير عما في الضمير وكونه
في الضمير ليس في الضمير فليس الوضع للصورة الذهنية او للامر الخارجي كما قيل وحاصل ان الوضع
للافادة ما في الضمير اي للافادة بالعلم الذهني فلما قلنا ذلك قلنا ذلك قطعا للوهم من تشوش
بان الوجود الذهني بعد غير معلوم مع ان كثيرين ينكرونه فلا ينبغي ان يبنى الكلام هنا ما يتطرق
اليه الانكار حتى يحتاج في اثبات المطلوب الى فن آخر من غير ضرورة وما في الضمير المقصود
الافادة الحقيقة المعلومة من حيث هي هي او هي مع اعتبار كونها معلومة وموجودة في العلم او هي
مع اكتنافها بالعوارض الخارجية كالوجود الخارجي والتاليان الاخيران باطلان فالثالث
هو الثاني الاول وهو المطلوب اما بطلان الاول فلان كونه في الضمير ليس يعني ان المفاد
من حيث انه مفاد لم ينظر فيه الى كونه من حيث انه في الضمير وبه اندفع ما يتراءى وروده من
ان الحاصل في الضمير كالانسان متصف بالضمير بانه في الضمير فكيف يصح ان يقال ان كونه في
الضمير ليس فيه والقائل الذي تحصل من القول بكون الموضوع له هو الموجود الذهني هو ان الحاصل
في الذهن المتخصص بالعوارض الذهنية هو الموضوع له فان اريد ان المعنى الا بشرط الكون في
الذهن ليس فيه لا ينفع اصلا وان اريد ان الموصوف به ليس فيه فقط الثبت وجه الاندفاع انه لا شبهة
في ان الموضوع له هو المقصود بالافادة في مجاري العادات في التعبيرات والمقصود في زيد قائم
انما هو اتصاف زيد بالقيام واما ان صورته في الذهن او متعلق العلم فهو وان كان شرطا في الافادة

في الافادة والوضع لكن الافادة لم يتعلق بهذا النسبة بل ان اريد بتلك الافادة لمعاني الالفاظ
اخر موضوعة لتلك الصورة كان نحو هذه الصورة التي في الذهن كذا مثلا واما لبطلان
الثاني فوجه ظاهر ان الانسان لو كان معدوما من البين لكان الوضع بحاله والفائدة المنظور
من الافادة ليس الانسان من حيث انه موجود في الخارج وان اتفق لكان كك ولكن
ربما يتردد مع تصديق ان الانسان ممكن الوجود في وجوده فافهم ولا تميل الى ما قيل من ان الموضوع
له هو الامر الذهني وما قيل من ان الموضوع له هو الموجود الخارجي والاول منسوب الى ابي علي سينا
والثاني الظاهر من ظواهر عبارات المتأخرين وقد جعل بعض الاعلام في تعليقات الفاضل ميرزا جان
على شرح المطالع ان الحاصل من محقق القوانين المتعلقة المولى جلال الدين الدواني النزاع
في ان الموضوع له هو الامر الذهني او غيره لفظيا وحاصله ان من قال ان الموضوع له هو الامر
الخارجي اراد به مقابل الامر الذهني فان الخارج قد يطلق ويراد به ما ليس في الذهن فمعنى قولهم ان
الموضوع له ليس الموجود في الذهن ومن قال ان الموضوع له هو الموجود الذهني او الصورة الذهنية
اراد به نفس الماهية من حيث هي هي فان الامر الذهني ربما يطلق عليه ولا شبهة في ان كلا القولين ليس
بمناف للقول بان الموضوع له هو الماهية من حيث هي هي على ما هو المختار ثم الواضع من هو اختلف فيه
فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري بالتوقيف يعني ان الواضع هو الله تعالى وانما وقفنا عليه بتوقيفه
تعالى واليه مال اكثر الفقهاء لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وحاصل الاحتجاج ان الصانع [illegible]
في ذلك الحين لم يكن الا آدم وهو لم يكن عالما بالاوضاع بل من تعليم الله تعالى وذلك لان من حق [illegible]
الالزام على الملائكة المتعجبين من تقدير الله تعالى خلافة آدم على نبينا وعليه الصلوة والسلام بانهم علموا
ان الانسان ممن يسفك الدم ويفسد وهم مقدسون ومسبحون بان في خلافتهم شرا لا يعلمه الا
هو ولذلك قال اني اعلم ما لا تعلمون فعلم الاسماء فعلم ان هذا اسم لهذا وذلك اسم لذلك ولم يعلمهم

تلك الاسماء فعرض المسميات عليهم فقال تعالى انبئوني باسماء هؤلاء وان كانوا لم يعلموها لم ينبئوا وادم على نبينا
وعليه الصلوة والسلام انبأ الاسماء وهذا يدل على ان الاسماء بوصف الاسمائية كانت من قبل مشول الوضع
من قبل وليس قبل الا الله تعالى وهو المطلوب واورد عليه بان المراد بالاسماء يجوز ان يكون هو المسميات
وحقائقها بل هو الاصح بالارادة وقيل الاشياء حقائق الاشياء كما هي فلا يخفى ان الاتم ويؤيده قوله تعالى ثم عرضهم على
الملئكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء بعد قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها ثم فان الجاهل كنه هم ليس لصحاح ان
يكون الاسماء فانها غير عقلاء بخلاف المسميات فانها البشر والملئكة وغيرهم واشار المصنف الى انه فقال
واصل المسميات الحقائق فيه مرض فان اراد المسمى من قبل ارادة المعنى المجازي وهو المقصود من دليل الثاني
والاصل الية الا على الضرورة وهي مفقودة قوله الاشياء لكمال اتم قلت نعم الا ان العروج معارج اللغات ايضا
من الكمال والمقصود الزام الملئكة بان استحقاقهم في غير موضعه وهو يحصل به وينكشف منه الطريق الدال الى ان
ادم على نبينا وعليه السلام والصلوة واقف على الامور الخفية البتة فان وضع اللغات ليس مما توقف عليه
الا بالتوفيق لا اكتساب فالحقائق مما يحصل بالكسب فيعلم بالطريق الاولى وقوله يؤيده قوله تعالى ثم عرضهم ليس مؤيد
فان من المسميات غير العقلاء ايضا فعلى التقدير الارجاع الى المسميات يلزم التجوز وهو التغليب وكذا على التقدير ارجاعه
الاسماء على معناه ايضا يلزم التجوز فهما سيان والضمائر المرجع قد يكون مذكورا صريحا كما في قوله تعالى اعدلوا
هو اقرب للتقوى فلا مضايقة في ارجاع الضمير الى المسميات وهذا الاستدلال ضعيف لان غايته ما
لزم من ما ذكر ان الوضع لم يكن الى البشر على السلام والصلوة وعلى نبينا خاتم المرسلين واما ان الواضع
هو الله تعالى فلم يلزم منها اصلا لمن الجائز ان يكون الواضع الامم السابقة عليه صلى الله عليه وعلى خاتم النبيين
واله اجمعين كالملئكة والجن مثلا فيكون الالفاظ موضوعة من قبل فعلم الملئكة المتعجبين عارفين بذلك فعلم
ادم على نبينا وعليه السلام والصلوة وهم لم يعلموا فالزمهم ورفع استحقاقهم وقال شارح المختصر انه خلاف الظاهر
فانظر فيه ولقوله تعالى عطف على قوله لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها ومن اياته خلق السموات والارض
خلاف

واختلاف ألسنتكم وألوانكم فالمراد بقوله تعالى ألسنتكم ليس هو الأعضاء المخصوصة لأنه لا اختلاف فيها كثيرا
فليس اختلافها من الآيات فالمراد اختلاف اللغات واستعمال اللسان فيها شائع ولن يكون
من الآيات إلا إذا كان الله تعالى هو الواضع فلو كانا وضعيين فلا يكون الاختلاف بأشيائنا فيكون
كسائر أفاعيلنا وهو ليس من الآيات العجيبة ولا من الآيات الإلهية وأورد عليه بأن المقصود يجوز
أن يكون كونه من الآيات الإلهية باعتبار إقداره تعالى على الوضع وأشار المصنف إلى الجواب بقوله والإقدار
رجوع عن الظاهر ولسنا ندعي أن الآية الكريمة نص فيه بل الذي ندعيه أن ظاهر الآية ذلك
ولا رجوع عنه إلا لضرورة ملجئة وهي منتفية فتأمل ويرد عليه أيضا مثل ما مر أن غاية ما لزم منه أن
اختلاف الأوضاع ليس من المخاطبين وأما أنه ليس من غيرهم كالملائكة وغيرهم فلم يثبت وفيه أنه ليس من آياته تعالى
إلا باعتبار التوقيف وهو أمر زائد على الاختلاف فهو خلاف الظاهر فافهم وقال البهشمية الواضع بالاصطلاح
من الناس بعضهم أو بعضهم لقوله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه وحاصل الاستدلال
أن الواضع لو كان هو الله تعالى لكان التوقيف والوقوف على المعاني متأخرا عن الإرسال فإنه
لا سبيل إليه إلا هو والتعليم لظ فإن الآية دلت على أن الإرسال متأخر عن الوقوف وأجيب عن هذا الاستدلال
بأنا لا نسلم أن التوقيف لا سبيل إليه إلا الإرسال فإنه تعالى جاز أن يعلم غير الرسول وهو يعلم غيره كيف لا يكون
جائزا وأنه تعالى علمها أي اللغات آدم أولا أي قبل الإرسال فإنه علمه على نبينا وعليه السلام والصلوة
لم يكن رسولا قبل تعلم أولاده ثم اختص كل قوم بلغة فقد صدق أن كل رسول ما دام رسولا لم يرسل إلا بلغة قومه
وقال الأستاذ أبو إسحق الإسفرائني الوضع بالتوزيع يعني أن القدر الذي يحتاج إليه في التعريف ما في الضمير توقيفي
من قبل الله تعالى وأما الذي لا يحتاج فيه إليه فقد اختلف النقل عنه فيه والأشهر أنه محتمل للتوقيف
وغيره وقيل إنه اصطلاحي وقال جماعة منهم القاضي أبو بكر الباقلاني بالتوقف فقالوا كل من الطرق ممكن وشيء
من الأدلة لا يفيد القطع فوجب التوقف والمشهور من مذهب الأشاعرة أن الإرادة الإلهية كلفته في

تخصيص الالفاظ بالمعاني فالحقائق بالنسبة الى المؤخر والمقدم سواء والمصطلح رفض بنقال والحق اعتبار
المناسبة بين اللفظ ومعناه فكما ان الصاعد الرازي من غير المحكوم عامة المعنى الذي لاجله الاعتبر فكالقرب
وعلاه اقبس حتى الامر ضه التي الكثيب سور المقوم من عوارضها السماوية والارضية وهم عنهار انغا
لسان سكان الجبال مثله يقبله فان ادخلهم شديدة قريبة من الحيوان والنبات على ان الواضع هو الله تعالى
وهو حكيم ولا يخلو فعله عن الحكمة وان كل فعل له فلا غاية الثبت دلا للمناقشة مجال بحسب واما القول بالتناسب
الذاتي والاكتفاء به في الدلالة كما ذهب اليه عباد بن سليمان وغيره فهو بعيد عن الصواب وقد اشتهر انهم
ذهبوا الى ان اللفظ مناسبة مع معناه كمناسبة الام والابوة مع الزوجة فتلك المناسبة كافية
في الدلالة فالدلالة عندهم عقلية وبطلانه ظاهر فان شيئا لا يجوز ان يكون له لوازم متباينة والعلماء
قاطعون بان لا دلالة الا بالوضع ولست بعقله وحرره المصنف في الحاشية بحيث يندفع عنه
الاشكال فقال ان مقتضى الذات ربما يراد به كون الشيء بحيث لو خلي وطبعه لاقتضاه كالحرارة للهواء
وبرودة الماء ومثل هذا المقتضى قد يتخلف عن المقتضي ولا يبعد ان يريدوا بقولهم ان اللفظ اقتضاء ذاتيا
لمعناه هذا فيندفع ما قيل عليهم بان الاقتضاء الذاتي مقتضاه عدم التخلف فاين من ايجابه ان الوضع
لفظ المعنى بينهم ثم يوضع لضده ثم رد عليه بان الاقتضاء بالمعنى المذكور لا يكون في اللفظ والاضداد لان
ان الضرورة قاضية بان طبيعة الماء لا تقتضي الحرارة والبرودة وههنا قد وقع كالقرء للطهر والحيض و
قال السكاكي صاحب المفتاح لعلهم ارادوا بالمناسبة الذاتية المناسبة التي بين اللفظ ومعناه من شانه
صفاته مع صفات المعنى كطول اللفظ مع طول المعنى واليه اشار في الحاشية بقوله ولهم ان يقولوا
المراد من الذاتي غير الوضعي فيشمل المناسبات الحاصلة بالاعراض المفارقة وحاصل معنى الكتاب
القول بالتناسب الذاتي من البعداء عن الحق والاصح ما قدم من اعتبار المناسبة جهة الاوجه وقال المص
وسمعت من بعض الشيوخ انه نقل ان بعض عباد بن سليمان رجل من البراهمة من جبال الشمال كان

الشمال كان عنده قوانين يفهم منها كل لسان على وجه كلي ولعلماء دونه فيه اشارة الى نوع حسن قوله
فوق من ان المراد بالمناسبة الذاتية غير المناسبة الوضعية التي لا تنضبط بحيث قاعدة والكامل قال
كتب اللغة بل الدخيل في الدلالة مناسبة بها يفهم الاوضاع واذ قد علم ان الظاهر من الظواهر ان الواضع
هو الله تعالى فالان شرع في المبادي التي بها العلم بالوضع وبمنازع المجاز فقال والطريق في معرفة الاوضاع
الا التواتر كالنور والنار اي طرق من اوضح الطرق وفيه اشارة الى التمثيل الخفا فان النور و النار
تعيينها معلوم بالتواتر والتشكيك فيه سفسطة ثم ان التواتر ليس مما يفيد القطع فان الاحاد لا تفيد
والتواتر ليس الا انضمام فلا يفيد ولم يعلموا ان الاجتماع يحدث حالة لها اثار ليس في وقت انفراده وفيه
ان لفظ الله اكبر الالفاظ دورا وقد شكك فيه بانه سرياني او عربي وعلى تقدير العربية مشتق او غيره
مهموز او ليس بمهموز واقرب الطرق التشكك فيه فنفي غيره بالطريق الاولى والضعف فيه ظاهر فانه قطع بان
معناه كذا وضعا وهو كاف فيما نحن فيه والاختلاف فيه ليس للنص مع ان الاختلاف ربما يتطرق في البديهيات
والاحاد قد يستمد بالعقل كقولنا الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء وكلما يدخله الاستثناء يعم المستثنى منه
لانه لاخراج ما لولاه لوجب دخوله والاصح في معناه ان الطرق طريقان التواتر كالنور والاحاد وقوله قد
وقد لا يستمد بالعقل
يستمد جملة مستانفة ابتدائية لبيان ان معرفة ان هذا اللفظ لهذا المعنى قد يستمد بان لصرح اهل اللغة بان
وضعه لكذا سواء كان طريقه الاحاد او التواتر فانا وجدنا الجمع المحلى باللام قد دخله الاستثناء وهذا الدخول
قد يعلم بالتواتر وقد يعلم بالاحاد وكل ما هذا شانه فهو عام فهذه مقدمة عقلية فان للعقل يحكم بالضرورة ان لا معنى
للاستثناء الا لاخراج الا بالشمول فهو له وقد زدنا في الشرح تفصيلا مسئلة هل يجوز القياس في اللغة
وتصويره ان اللفظ الثابت في اللغة معناه كذا قبل لنا ان نحكم بان ذلك اللفظ موضوع لغيره لجامع ان
ذلك وضع للاصل لكذا وهو موجود في الشكل فهو القياس مستعمل فيه وضعا كالخمر للنبيذ للتخمير فانه وضع للخمر
المعهودة وانما المستعمل فيها للتخمير وهو موجود في النبيذ فهو مستعمل فيه الفا وضعا والسارق

للناس للاخذ حقه فجوزه بعض فقهاء اهل السنة ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني وابن سريج
من الشافعية فقالوا قياسا على القياس الشرعي اي استدلوا بان القياس الشرعي ثابت
بالاتفاق ونستدل عليه في مبحثه ان شاء الله تعالى وهذا مثله فيجوز واعترض بانه اثبات
للشيء بنفسه فان ثبوت القياس اللغوي بالقياس على القياس الشرعي واجاب السيد الشريف قدس
سره بما حاصله ان الذي يدعيه ان اللفظ اذا ثبت معناه في اللغة فهل لنا ان نثبت معنى آخر له
بجامع وهذا لم يثبت بنفسه بل الحجة للقياس في اللغة او نثبته بالقياس الشرعي وهو ما
ليس كذلك فلا دور ولنعلم ان الدليل لو ابتني على مطلق القياس سواء كان شرعيا او غيره لصح
ايضا وحاصله ان القياس وهو التمثيل في عرف المنطقيين صحيح والقياس اللغوي قياس على ما في
لا حاجة الى اخذ المقدمة الجدلية قلنا نثبت هناك اي في القياس الشرعي الحكم عقلا لان
المعنى يحدث المعنى لو ان بين المعاني علاقة العلية فانه ظاهر ان الحرارة علة للتفرق للنار فيصح
ان نثبت حكم لان تلك العلة المقتضية للمعنى موجود في مادة مطلوبة غايته الامر ان العلية في
الاحكام الشرعية لمصالح العباد فالقياس الشرعي معقول لامر دليله لا اللفظي اي المعنى لا يحدث
اللفظ والالزم الدلالة بالطبع فيفكر يعني انه لا علاقة بعقل بين معنى ولفظ نثبت بها ان لفظا
غيره او ذلك اللفظ بعينه موضوع لذلك المعنى او لغيره فانه لو كان ذلك المعنى بحيث اذا حدث
حدث معه اللفظ فالدلالة طبعية والمقصر ان الجامع افاد الدلالة الوضعية والا فالكلام في ان ذلك المعنى
بحيث وضع له ذلك اللفظ او غير ذلك والثاني في دلالة عقلية والكلام لنا فيه والاول لا يستصحب
اصلا لان لو وضع ذلك اللفظ او غيره للمعنى قال المعتصم بحبل المتين ان القياس الشرعي لا يثبت
حكما في الفرع بل الحكم الثابت بالشرع خفاء وليظهره بان نظهر اولا العلة التي اعتبرها الشارع صريحا
وغير صريح كان اعتبار ان علة امتناع الاف في حق الوالدين هو الايذاء ثم نظهر ان تلك العلة موجودة

العلة موجودة في المادة المطلوبة كالضرب في المثال المضروب ثم نحكم حكما عقليا ان كلما وجدت
هذه العلة وجد المعلول فهو وجد امتناع الضرب وهكذا الحال في القياس في اللغة وحاصله ان في صح
استعمال اللفظ في معنى على طريقة المجاز قد عهد في اللغة ولكن استعمال لفظ في زيد ثم قيس
بان استعماله فيه ليس لانه حار او بارد او طويل او عريض بل لانه محسوس قابل للاشارة فكلما هذا
شانه فقد جوز اهل اللغة استعماله فيه حقيقة فيستعمل في عمرو حقيقة وهذا امر معقول ومع كون قائل
ان نقول ان عدم احداث المعنى اللفظ غير مضر وعدم اظهار معنى في معنى ان ذلك اللفظ في غير
حقيقة فهم فلا غبار على القائلين بالقياس اللغوي ولكن بعد هذا بقي كلام وهو ان مثل هذا الاستقراء
انما افاد ان اللفظ موضوع لمعنى مشترك فكلما وجد فيه يصح اطلاقه فيه وهذا ليس من القياس في
شيء نعم لو ادخل في القياس فالنزاع لفظي ومقصود الجمهور ان الوضع لم يعرف بالقياس حتى يعرف
الاشتراك او الترادف فان العلة انما افادت ان ذلك الواضع وضعه كذا ولم يلزم منه ان يضع
هو او غيره ذلك اللفظ او غيره لذلك المعنى او غيره لعلمهم اراد وان وضع اللفظ قد يعرف بتنقيح المناط
المشترك بوضع واحد او لمتعدد بوضع عام وهو شبيه القياس فاذن جاز فالنزاع لفظي واذ قد
بطل ما ظن انه لا يصح ويحتمل التصريح من اهل اللغة بالمنع يعني انه يحتمل انه يصرح اهل اللغة ان اللفظ كيف يصح
المذكور او ان لفظا غيره لم يوضع لغير ذلك المعنى اذ له فالقياس مجامع لاحتمال انهم منعوه فهو خلف فان
الخلاف انما هو في تسمية مسكوت عنه واذا كان مسكوتا عنه فيجوز ان يكون ممنوعا عندهم الا يرى
انهم منعوا اطراد الادهم والقارورة والاخيل ونحوها كما لا يخفى وحاصله ان الادهم موضوع للفرس الاسود
والحدبة الاسود لسواد فيها وهو كان في اصل الوضع موضوعا للاسود فالاسود من غير الفرس قد منع اطلاق
الادهم عليه حقيقة لتصريحهم بعدم طرد الادهم لكل اسود وكذلك القارورة لا اطراد في كل مقر وكذلك الاخيل
يطلق حقيقة في الطائر الذي له خال ولا اطراد في كل ذي خال وكذلك الاخيل لا يطلق على كل ذي قوة فال

المعتصم بحبل المتين انه لهم ان لم يقولوا على محاذاة مامر وان كان بعد ان احتمال التصريح بالمنع في صورة
يعرف بتنقيح المناط وجوح فالمطلوب هو الوضع لمتعدد او المشترك وهو المطلوب ولان عدم
اطراد الامثال المذكورة لانعدام القياس فانه عرف الكلام موضوعه للامثال المذكورة ولا تنقيح المناط الا
فلا نظر ومثله مثل القياس الشرعي فانه يمتنع في موضع يحتمل المنع من الشارع تقع وهو ما يقسم الى اللفظ الموضوع
مفرد ان توحد ولو عرفا فيه اشارة الى دفع ما يتراءى وروده في هذا المقام من انه ان اريد بالتوحد
الحقيقي فلا يشمل لفظا مولفا من عدد حروف والا فيدخل المركب وحاصل الرد ان المراد ما يعد عرفا
في الواحد فيدخل ضرب واضرب فانه لشدة اتصال معنيهما يعد عرفا ان اللفظ واحد وقيل ان
اللفظ مفرد ان لم يدل جزء بلفظه على جزء معناه والظاهر جزؤه وقال شارح المختصر انه نقله المصنف اي
قال المعتصم بحبل المتين انه لم يرد بالتخصيص بالنظر الى غيرهم مطلقا فانه كيف يصح فان النحويين
قاطبة فسروا المفرد والمركب بهذين التفسيرين والافراد كيف فيهما اي المركب تفسيران كل منهما ضد تفسير المفرد
فهو على التفسير الاول اللفظ الغير المتوحد وعلى الثاني اللفظ الذي دل جزؤه على معناه من حيث انه دل
ونحو بعلبك مما كان مولفا من لفظين او اكثر ثم جعلا لفظا واحدا بوضع معنى بحيث لم يدل الاجزاء
على الاجزاء او مركب على الاول لا الثاني اما الاول فلانه لا يعد في العرف لفظا واحدا ولذلك ترى النحويين نحو عبد الله
عن مفهوم اللفظ فيكون مركبا واما الثاني فلانه لا يدل جزؤه على جزء معناه بالنسبة الى هذا الوضع واضرب
على العكس فانه مفرد عرفا في اللفظ الواحد فهو مفرد ولكن مركب في المعنى فهو منقسم الاجزاء على اجزاء المعنى فان
الالف مثلا دال على معنى انا والتاء فيه على الحدث والزمان والنسبة مثلا فهو مركب فقد ظهر ان المفرد والمركب باعتبار
يخالف الاصطلاحين الاعم والاخص من وجه فزيد مفرد على الاصطلاحين وعبد الله علما مفرد على الاصطلاح
الثاني ومركب على الاول واضرب مفرد على الاول مركب على الثاني والكلام هنا على التركيب اضرب وقد ذكر
راي الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا في كتابه الشفاء به فقال صاحب التحرير انه مخالف لاجماع اهل اللغة فلا يصح

اهل اللغة فلا يصح واجاب عنه المحقق في الحاشية بان اجماعهم ليس بحجة ما لم يقع على نحوهم وقال المعتصم بحبل المتين
ان الحق مع المصنف ولم يرد على ان القول في هذا الفن قول اهله فانهم المهرة في معرفة اوضاع اللغة وابن
سينا ليس من رجال هذا المقال حتى يعتمد على قوله ويترك قولهم فان القول ما قالت حذام لان الضرورة
شاهدة بان معنى انا والحدث مفهوم من استماع اضرب لا انضمام قرينة ولا انتظار على شيء آخر ولا شبهة
ان ذلك المعنى مركب ثم الالف صالحة للدلالة على معنى انا والدلالة علة دائرة معها وجودا وعدما ولذلك
لو تكلم احد تفهم معناه وان حذفت لا يدل على اصلا غاية الامر ان دلالتها مشروطة بالمادة الذي
وامثاله فمن كونها مشروطة في الدلالة بالانضمام مع المادة الحدثية كما ان الذي مشروط في الدلالة بالصلة
فهو مركب منه الدلالة كلمة آلية بخلاف نحو ضرب صيغة الفاعل فانه لا دلالة فيها على الغيبة فانه انما يدل
على النسبة والمنسوب اليه خارج ولذلك اذا اسند الى الظاهر لا يفهم معنى اصلا غاية الامر لقائل
ان يقول انه اذا اسند الى المذكور سابقا يفهم منه معنى هو منه البتة واما قول بعض الفضلاء في بعض شروح
شرح الاشارات انه لا يفهم البتة وان معنى ضرب زيد هو معنى زيد ضرب كما يشهد به الترجمة الفارسية
فسيرده المص فيما سيأتي ان شاء الله تعالى وحاصله ان اهل البلاغة مجمعون على الدلالة ويتنوعون
على لطائف فن البلاغة وعدم فهم معناه من عدم السليقة فيلزم ان يكون مركبا ايضا والجواب عنه
ان اضرب مسندا الى الظاهر لا يفهم البتة منه شيء ثم اذا اسند الى المقدم معناه كما كان فلعل الفهم
معنى الضمير من هيئة التركيب بخلاف اضرب ولذلك ربما يفرق بين ضربت واضرب بتقدم
المسند اليه وتأخيره فافهم وقال ابن سينا بعد ما فرق بين اضرب والضرب انه يرد نحو ضارب وضرب فان
الهيئة تدل على النسبة والزمان والذات المتصف بالحدث والمادة على الحدث فيلزم ان يكون
مركبا هو ما اورده المص بما اشار اليه بقوله ولا يرد على الاصطلاح الثاني القائل بان المفرد لفظ لا يدل واجاب
جزئه على جزء والمركب لفظ يدل جزئه على جزء المعنى نحو ضارب لتصريحهم بان المراد الاجزاء التي هي الفاظ

مرتبة في السمع وقال المعتصم بحبل المتين ان تصريحهم بان كيف لا فهم ضمنا فان اما خوذ في التحديد
اللفظ الذي يدل جزء معناه على جزء المعنى فلا شبهة في ان اجزاء اللفظ ليست الا من جنس اللفظ فان
المفردة شاهدة بان اللفظ وجزءه ليس بلفظ وهذا هو الذي اورده الشيخ ابن الهمام بقوله ان المتبادر
من اضافة اجزاء الى اللفظ ذلك فاندفع ما في شرح المختصر ان هذا احتمال لتصحيح التعريف ثم لا يفهم
من اللفظ بلا قرينة واجاب صاحب البديع بان دلالة الاجزاء ثم بل الدال المجموع على المجموع وقال
المصنف في الحاشية بان ضاربا وضرب سيان في هذا الحكم وقد اتفقوا على ان الدال على الزمان فيه
هو الهيئة قال المعتصم بحبل المتين ان الظاهر مع البديع لان التحقيق ان الهيئة شرط الدلالة و
انما الدال هو المجموع على المجموع وضرب كذلك غايته ان الوضع نوعي ولذلك اطرد والاتفاق مسامحة
كما وقع عنهم التسامح في اعداد اضرب في المفرد والمفرد اسم وحرف وفعل فانه اما ان يستقل للمفرد
بالمفهومية وذلك اذا لوحظ بذاته فيصلح ان يحكم عليه وبه يعني ان المفرد لا يخلو من ان يدل على معنى
اذا لوحظ بذاته يستقل بالمفهومية بحيث يستقل العقل بالفهم ولا ينتظر في تحصيل الفهم الى ضم
ضميمة وعلامته انه اذا لوحظ بنفسه يصلح ان يصير محكوما عليه او محكوما به فان البديهة شاهدة بان
كل ما يصلح ان يكون محكوما عليه او محكوما به فهو مستقل بالمفهومية او لا يستقل بالمفهومية بل يكون
آلة لملاحظة الغير وهو المراد بالتوقف حالة وهو الحرف قال صاحب القاموس ان اصح الحدود ما جاء لمعنى
ليس باسم ولا فعل وما سواه فهو فاسد قال المصنف في الحاشية لا يخفى ما فيه على ان ما
ذكره تعريف للشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء فتدبر وقال المعتصم بحبل المتين انه يمكن ان يصحح كلامه ان
معنى الاسم ما دل على معنى مستقل مع عدم الاقتران بالزمان ومعنى الفعل ما دل على معنى مع
الاقتران فمرجع الى ما في الكتاب فلا يلزم مفسدة تساوي المعرف مع المعرف ولا ما زاد به لكن بقوله
ولا يخفى ما فيه فان حاصل ان الحد الذي في الكتاب فما سوى ما ذكره فقوله وما سواه فاسد وهذا ادفع

وقد اندفع العلا اراده بما سواه ما قيل ان الحرف ما دل على معنى في غيره او ما دل على الاداة وامثاله فانها
فاسدة بحسب ظاهر اللفظ فتدبر وتحقيق معنى الحرف ان معنى السير والبصرة معقول والعقل
رابط بينهما الا باراد كل منهما وبها يعرف ان السير مبتدا او البصرة مبتدا منها فهو مراة لتعرف
حالهما فهو الدال على معنى لا يعقل بنفسه ولا يلتفت الذهن اليه بالذات بحيث لا يصلح عند العقل
ان يصير محكوما عليه او به قال المصنف في الحاشية اشارة الى انه لا فرق بين المعنى الاسمي والحرفي
بالكلية والجزئية على ما توهمه كلام البعض للانعدام الاول في هذا الابتداء والانعدام الثاني في قولك
سير المسجد مشرف سير السوق بل مناط الفرق بينهما نحو الملاحظة فلا تغاير بينهما بحسب الذات
بل بالاعتبار فان لوحظ بذاته والتفت اليه صلح الحكم عليه او به وان لوحظ بتبعية الغير بان يكون
وسيلة لتعرف حاله فلا يصلح للحكم في هذه الملاحظة والقول بان التغاير بينهما بالذات وهم
قال المحقق بحثه المبني اذا كان الفرق بين المعنى الحرفي والاسمي بالاعتبار فالمعنى الحرفي هو الابتداء
المخصوص بلا شبهة فالابتداء اذا اخذ بشرط كلي فهو صالح لان يحمل عليه وهو النسبة بكل وهو جزئي
فقد صح ان الفرق بينهما بالكلية والجزئية ثم كلام البعض ليس ان كل جزئي فهو معنى حرفي وان كل
معنى اسمي فهو كلي حتى يرد ما اورده بل حاصل كلام البعض ان المعنى الابتدائي مثلا اذا لوحظ بالذات
بحيث يصلح ان يكون محكوما عليه او به فهو معنى لفظ الابتداء الذي هو الاسم وان لوحظ بتبعية الغير
فهو ليس ملتفتا اليه بالذات وانما هو نحو من خصوصياته والاول كلي والثاني جزئي والمقصود
منه دفع الايراد في هذا المقام ان النحويين قاطبة يقولون ان من الابتداء وهو اسم فيلزم ان
يكون الحرف اسما او الاسم حرفا وحاصل الدفع انه ليس المعنى الحرفي الا نحو خصوصياته واذا لا يلتفت
اليه الذهن فلا يمكن التعبير عنه الا بلفظ الاسم فلذلك قالوا قاطبة انها للابتداء ثم انه قد تقرر في مقره
ان المعنى المصدري للافراد حصة وهي في ذلك المعنى مع التقيد فيكون مستقلا فلا يكون المعنى

الحرفي متحد ايالذات مع الاسم الا اذا اخذ الابتداء غير مصدر فافهم وتحقيق انه متحد مع المعنى الاسمي على وجه
التفصيل في غير هذا الفن والاول وهو الدال على المعنى المستقل بالمفهومية اما ان يدل بهيئته على
الازمنة الثلثة من الماضي والحال والاستقبال وهو الفعل وبه اندفع النقض بالغبوق والصبوح او لا يدل
بهيئته على احد الازمنة الثلثة وهو الاسم ويرد نحو نعم وبئس فالاصلح ما في كتب النحو ما دل على معنى في نفسه
مقترنا في الافهام بالزمان من الثلثة فتدبر قالوا الفعل باشتماله على النسبة غير مستقل بل باعتبار الزمان
ايضا غير مستقل فانه معتبر فيه على انه ظرف لها لكن باعتبار المعنى التضمني اعني الحدث مستقل على
المعنى المطابقي للصيغة محكوما عليه وبه وعلى التضمني المصدر محكوما به لا عليه لانه معتبر من حيث انه منسوب
الى الفاعل نسبة تامة وما اشتهر من ان الجملة تصير خبر المبتدا فمن التوسع اقول فلزم تخلف
التضمني عن المطابقي وقد تقدم انه متحد معها فالحق ان المعنى الحدثي مطابقي لو نظر الى مادته فقد بر
قال المعتصم بحبل المتين ان الذي ينبغي ان يقال عليه في هذا المقام ان الفعل لا يدل الا على
معنى بسيط كالمشتق على ما سيأتي في الكتاب ولكن ذلك المعنى صالح لان يحلل الى المعنى الحدثي
الصالح لان يحمل على زيد وان يسند اليه والنسبة والزمان وشانه كشان الجملة المعقولة اجمالا
واذ ذلك المعنى صالح التحليل فلابد في حالة التفصيل والتعبير عما هو عليه من بيان انه المعنى الحدثي
والزمان والنسبة فقد تسامحوا كما تسامحوا في بيان معنى المشتق وقد تقرر فيما سبق ان
المعنى التضمني عند التحليل غير متحد مع المعنى المطابقي فالاسناد لا يقوم اصولة الا على المعنى الحدثي
فقد صح ان المسند انما هو المعنى التضمني الذي هو تضمني عند الانحلال ولم يقولوا ان معناه
التضمني الذي هو الزمان هو معنى غير مستقل لانهم نظروا الى نفس الزمان لا الى الزمان من حيث
وقوعه محلا للحدث وبه اندفع ما اشار اليه بقوله بل باعتبار الزمان ايضا وحاصله انهم حكموا
بان المستقل هو الزمان والحدث وانما غير المستقل هو النسبة ولم الامر كما كتب بل الزمان

بل الزمان كما النسبة ولكن لا غائلة على المص فانه بصدد تحقيق كلامهم في هذا المقام لكن الان لم يرد
عليهم ولذلك اورده في ذيل مقالهم واندفع ايضا ما قد قال من حدث اتحاد التضمن مع المطابقة
فان معنى الفعل الذي هو معناه حقيقة وهو المعنى الاجمالي الف مسند وهو مستقل متحد مع المعنى
التضمني وعند التفصيل عند التحليل لا يصلح للاسناد الا الحدث وهو مستقل دون
النسبة كما في معنى الجملة بل التحقيق ان معنى الفعل بسيط صالح المسندية حصول ثلثة
معان وبين هذا وما تقدم فرق ليظهر لمن يذكر ما قدم في تحقيق اتحاد التضمن والمطابقة ثم ذلك
المعنى الاجمالي ليس يصلح ان تقع محكوما عليه فان ذلك المعنى ماخوذ على انه منسوب الى شيء و
ما قال المحشي منول من لزوم عكس الموجبة فهو غير صحيح فان المعنى الفعلي لا يصلح الا ان تقع مسندا
اليه نعم ان اعتبر باعتبار التاويل يصح كما قال السيد قدس سره الشريف في حواشي شرح
الشمسية وما ذكره في الجواب من قوله فالحق ان المعنى الحدثي الخ فهو غير واقع للفساد عن مقالهم
لان المعنى الحدثي الكائن مدلول المادة فالنسبة والزمان مدلول الهيئة فلا دلالة التضمن عليهما
ايضا لانها ليست على الفعل والاجزء فلا دلالة للفعل عليهما اصلا وانما دلالة الهيئة
العارضة له عليهما فمثلها كمثل الاشارات والنصب والعقود وامثالها فافهم ولعله قصد تحقيق
المقام في هذا البحث لا توجيه كلامهم وايضا ان الدال كما عرفت الا هو المجموع فانما اذا سمعنا
ضربت نفهم معناه بلا شبهة ولا نقف على الدلالة الا على دلالة واحدة فالدلالة واحدة ولكن
يتحقق الا اذا كان الدال هو المجموع غاية الامر ان سبكه سبك هذا فالموضوع كل من ضرب
ونصر وكرم متعدد والوضع واحد كما ان الموضوع قد يكون واحدا والموضوع له متعددا والوضع
واحد كذلك الموضوع قد يكون متعددا والموضوع له واحدا والوضع واحد عام وح لا اشكال
فافهم ولا تغفل المركب ان افاد فائدة تامة بحيث يصح السكوت عليه يعني لو سكت عليه لم يحتج

احد جزئيه فعلا او لا فعلا حملا ولم يذكر المصنف عليه ما يدل على الحملة ولم يظهر لها وجه حسن وتتقوم باسمين او فعل واسم
لان الحرف ليس يصلح الا ان يقع مسندا او مسندا اليه والفعل لا يصح الا ان يقع مسندا والبديهة شاهدة
بان الفائدة التامة لا تتحقق الا مع الاسناد فلو لم يكن في المركب الكلام اسم لكان فعل وحرف ومنهما لا يتقوم الاسناد
فلابد من وجود الاسم وهو لا يمكن ان يقع مع الحرف لما عرفت فلابد من اسمين او فعل واسم وهو المطلوب ونقض
بقولك ما زيد قائما فانه جملة تامة ولذا لو سكت عليه صح مع انه متقوم من الحرف والاسم يا زيد واجيب بانه نائب عن الفعل منقول
الى الانشاء والطلب ولم ينقل الا انه هكذا قيل في المشهور وقال المصنف بحيلة المتن ان هذا الجواب لا يشفي
العليل ولا يشفي الغليل فان ادعوا مقدرا اي منويا معناه في الضمير فمثل يا زيد او ليس بمقدر ولا لفظا فانه لو كان
محذوفا لنسيا عادت المفسدة فانه ليس مثل المعروف الآن في الكتاب والاسم فقد يتقوم الجملة من الحرف
والاسم والاولى ان يقال انه لفظا فان كلمة النداء لا بد من ان يكون مقصودة الدلالة على معناه الغير المستقل
او لا يكون وعلى الثاني يلزم ان يكون ما ذكر مهملا في البين مع ان الضرورة شاهدة بان فهم المعنى المقصود انما هو
من المجموع وعلى الاول يلزم ان يكون المقصود طلبا وهو باطل فالحق ان كلمة النداء اسم موضوع للطلب
وهو مسند الى الضمير والمنادى مفعول له وشبه مثل اسماء الافعال كما ذهب اليه بعض النحاة فافهم ولا تغفل

اعلم ان وضع المركب للافادة ووضع المفرد للاعادة ولا يلزم الدور فان العلم بوضع اللفظ للمعنى من
شرط الدلالة وتفصيله ان العلاقة انما ثبت في المقصود للاعادة فان الدلالة مشروطة بالعلم بالعلاقة فيهما
وههنا العلاقة الوضع فلابد من علمه ضرورة انه لو لم يعلم ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى لم يفهم المعنى البتة
بوضعه فلابد من العلم بالوضع وهو لا يحصل الا بالعلم بالمعنى فلابد من علمه سابقا ولو كان المقصود منه الافادة
لكان حصول المعنى موقوفا على العلم بالوضع وهو موقوف على حصول المعنى فيلزم ان يكون حصول المعنى
موقوفا على نفسه وهو الدور فغرض وضع المفردات ليس الا استحضار ما قد علم سابقا فالمقصود من الوضع
ليس الا الاعادة وفيه بحث اما اولا فالنقض بالمركب فان المقصود منه لو كان افادة المدلول فهو ايضا يلزم الاعادة

حاصل الفعل الذي ناب عنه ... المنادى ...
ادعوا فانه ... لا يجوز الطلب

من وضع المركب افادة ما في الضمير وفي المفرد المقصود ۱۲

بتوسط الوضع ۱۲

دون الافادة يلزم الدور فان الافادة المدلول موقوف على العلم بالوضع وهو على العلم بالمدلول فيلزم
ان يكون العلم بالمدلول سابقا على نفسه وهو الدور وثانيا الحل اذ في الوضع للعام لا يجب العلم بخصوص
المعنى وحاصله ان المفرد الموضوع بوضع لو كان مفيدا لوجود العلم بالمدلول وجود الدور لما علمت وان كان
موقوفا على الوضع عام فالموضوع له مخصوص مخصوص كهذا فالعلم بالوضع انما يتوقف على العلم بالمدلول بوجه
كلي والحاصل من طريق الدلالة انما هو العلم بمدلول خاص خاص كزيد وعمرو وخالد مثلا في المثال المضروب
فلو كان الدلالة مفيدة لحصول العلم بالمدلول الذي لم يكن حاصلا لم يلزم محذور لان غاية ما لزم منه
ان يكون العلم المتعلق بخاص موقوفا على العلم بالوضع وهو موقوف على العلم بالمدلول بوجه
كلي فالعلم بالمدلول الخاص موقوف على العلم به بوجه كلي وهذا ليس بمستحيل لتغاير جهتي العلم والموقوف
والموقوف عليه وهذا هو الذي منع جريان الدور في المركب فهو والمركبات غاية الامر ان كل مركب
او وضع عام لا يلزم فيه دور بوجه بخلاف المفرد فان اوضاعه في الاكثر شخصية يلزم فيه في
اكثر الوضع دور فلا بد من القول بان الحاصل بالدلالة هو الحضور فيما فيه وضع خاص فتدبر فائدة
ان الوضع قد يكون خاصا والموضوع له خاص المراد بالخصوص كون الملحوظ شيئا واحدا وذلك مثل
ان الانسان من قبيل الوضع الخاص والمراد بالعموم كون الملحوظ اشياء متعددة فالوضع قد
يكون خاصا للموضوع والخاص بمعنى انه لا يلحظ في الوضع الواضع لا في جانب الموضوع ولا في جانب
الموضوع له متعددا بل امرا واحدا كزيد وجعل في ايراد المثالين اشارة الى انه لم يرد بالعموم و
الخصوص ما هو المتعارف فالواضع فيهما انما لحظهما بخصوصهما ولم يلحظهما في ضمن مفهوم كلي يشملهما
وغيرهما وقد يكون الوضع عاما والموضوع له عام اي لحظ الواضع في كلا الجانبين
من الموضوع والموضوع له امورا متعددة بجعل مفهوم من كليين مرآة لها كوضع ان كل فاعل
لذات من قام به الفعل فالمنظور في جانب الموضوع وزان الفاعل لا هذا اللفظ بل مفهومه

العام ص

باعتبار انطباقه على افراده من القائم والقاعد والكاتب ونحوها وفي جانب الموضوع له الفعل مطلقا بحيث ينطبق
على القيام والقعود والكتابة ومثاله من الوضع العام الموضوع له العام وضع المركبات والافعال المطردة
واسم المفعول والظرف والالة وغيرها وقد يكون الوضع عاما والخاص اي الموضوع له خاص اي يكون
الملحوظ في جانب الموضوع امرا واحدا وفي جانب الموضوع له امورا متعددة في ضمن مفهوم كلي بحيث
ينطبق عليه كوضع اسماء الاشارة والمضمرات والموصولات والحروف فان الملحوظ عند الوضع الامر
الكلي لكن لا لان يوضع له بل لان يجعل مرآة لملاحظة الافراد فيوضع لها بخصوصها فلا يلزم التجوز والاشتراك
قد يتوهم ان هذا مثلا مستعمل في زيد وعمرو وغيرهما فاطلاقه عليهما من قبيل اطلاق الانسان عليهما
فيكون موضوعا للمفهوم الكلي والخصوصيات ان اريدت بخصوصها فيجوز وان كان من قبيل اطلاق
العام على معانيه المتعددة فيلزم ان يكون مشتركا فدفعه بانه احتمال شق ثالث هو انه موضوع
لكل واحد لكن بوضع واحد والمشترك الموضوع لمتعدد باوضاع متعددة فلا يلزم ان يكون الاطلاق
تجوزا ولا اشتراكا وان اصطلح على ان المشترك الموضوع لمتعدد مطلقا فيختار انه مشترك ولا محذور
فان المقصود بانتفائه هو المعنى المذكور قال السيد قدس سره الشريف لو كان موضوعا للمفهوم الكلي لم
يجتمع في اجراء الصفات لمنشأ المجاز لم يستعمل حقيقة قط والقائلون بالمتعدد بلا انضمام قرينة اصلا
فظهر ان من ذهب الى ان اسماء الاشارة موضوعة لكلي وكذلك غيرها وان من فرق بين اسم
الاشارة والموصول فاعترف بالحق في اسم الاشارة دون الموصول لم يأت بشيء وههنا
قسم رابع وهو ان يكون الملحوظ في جانب الموضوع متعددا وفي جانب الموضوع له واحدا اشار
الى انه ممتنع غير موجود بقوله واما الوضع الخاص للعام فلم يوجد بل لا يمكن قال المصنف في الحاشية فان
الواحد من حيث هو واحد لا يكون مرآة للكثير فتامل قال المعتصم بحبله المتين ان الحاصل ان
الملحوظ في الجانبين واحد فالوضع خاص لخاص او متعدد فيهما فعام لعام او واحد في جانب الموضوع

فى جانب الموضوع فقط فالوضع عام لخاص او متعدد فى جانب الموضوع فقط وهذا هو الذى
ينبغى ان يذكر وهو لم يوجد وليس بممتنع فان العقل لا ينقبض من تجويز ان الوضع متعدد كلا
او كما زيد مثلا فيتحقق ان كل فاعل زيد مثلا والذى فى الحاشية لا ينفيه ولعل الامر بالتامل ناظر اليه و
للمفرد انقسامات باعتبارات شتى جمع شتيت كموتى ومميت اى باعتبارات مختلفة
فلنفصلها مع احكامها فى فصول الفصل الاول وهو اى المفرد مشتق ان وافق اصلا
بحروفه الاصول وهى ما ينفى فى التصاريف ثم ان التعريف لا يخلو عن شائبة دور ولعل
التعريف لفظى والامر فيه سهل ولابد فى المشتق من تغير ما اما بحركة او حرف بزيادة او نقصان
والتركيب ثنائى وثلاث ورباعى يرتقى الى خمسة عشر يعنى ان المشتق لابد من تغيير من المشتق
منه اليه والتغيير بالحركة بان يكون حرف من حروف الاصل ساكنا فيحرك فى المشتق او ينقص او بالتركيب
وذلك يرتقى الى خمسة عشر وتفصيله ان المشتق يتغير بزيادة الحركة فقط او بنقصانها فقط او
بزيادة حرف فقط او بنقصانه فقط وهذه اربعة او بزيادة حركة ونقصانها معا او بزيادة حركة مع
زيادة حرف او بزيادة الحركة مع نقصان الحرف او بنقصان الحركة مع زيادة الحرف او بنقصان
الحركة مع نقصان الحرف او بزيادة الحرف مع نقصانه وهذه ستة ثنائيات او بزيادة الحركة
مع نقصانها وزيادة الحرف او بزيادة الحركة مع نقصانها ونقصان الحرف او بزيادة الحركة مع زيادة
الحرف ونقصانه او بنقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه وهذه اربعة ثلاثيات او بزيادة الحركة
مع نقصانها ومع زيادة الحرف مع نقصانه وهذا رباعى واحد والمجموع خمسة عشر فان شئت فاستخرج
الامثلة وهو اى المشتق مطرد اى داخل تحت قياس ووضع عام من جانب الموضوع كاسم الفاعل
فان كل مصدر صالح لان يشتق منه فاعل دال على من قام به الحدث ولا يتوقف الا على السماع اللهم
الا فى بعض المواضع وغيره اى غير المطرد يعنى ان المشتق قسمان مطرد وغير مطرد كالقارورة فانه

او بزيادة حرف كالخلف من الخلف او نقصان حرف كالحزن
بزيادة حرف الخ

لا يصح الاشتقاق بهذا الوزن من كل مصدر والحق ان معناه ان المطرد ما يصح اطلاقه على سبيل الحقيقة
على كل ما وجد فيه معنى المشتق بل على كل ما يكون مصداقا للمفهوم الاشتقاقي ولا يخفى انه وجد دون
فرد منه كالاسم الفاعل فانه لم يوجد فيه ذات مخصوصة بل احد فيه ذات مبهمة متصفة بالفعل فكل
ذات مصداق لهذا المفهوم يصح اطلاقه عليها من حيث اللغة وبه اندفع ما قال الشيخ والفاضل من
قبل المطرد مع انه لا يصح اطلاقه عليهما من حيث الشرع على الله تعالى لان الحجر شرعي وغير المطرد فيه
كالقارورة فان الماخوذ فيه ذات مخصوصة فلا يطرد في كل موضع القرار والفرق بين المطرد وغيره ان
المعنى الاصلي الذي هو معنى المشتق منه اما داخل في التسمية او شرط صحة التسمية ففي المطرد
داخل في التسمية اي في المعنى الاشتقاقي وفي كل ما وجد فيه يصح الاطلاق عليه وفي غيره شرط صحة
التسمية اي تسمية شيء بالمشتق يعني ان المشتق كالشيء وضع لمعنى مخصوص باعتبار
تناسبه من المشتق منه لا انه داخل في حقيقة المعنى الاشتقاقي فلا يطرد والسر فيه ان الذات المبهمة
معتبرة مع اعتبار معنى المشتق منه فيطرد وفي غير المطرد لم يعتبر ذات مبهمة مع اعتبار معنى المبدا
بل وضع ابتداء لذات مخصوصة سواء كانت معتبرة مع معنى المبدا او لا لكن شرط الاشتقاق و
وضوح مناسبتها مع معنى المبدا فلحاظ التناسب كاف في الوضع وهذا كالمنقول فانه قد اعتبر فيه عند
النقل معنى اصله ولا يجب ان يعتبر في الاطلاق وعلى هذا فغير المطرد لا يكون مشتقا باعتبار هذا الاطلاق
المطرد واليه اشار بقوله وهو لا يكون مشتقا الا باعتبار الاصل فافهم مسئلة شرط اطلاق المشتق
على ذات صدق اصله وتحققه فيها فلا يصح اطلاق العالم على من لا يوجد فيه العلم وينبغي ان يعلم ان
هذه المسئلة ينبغي ان يختص بالمطرد لامتناع تحقق الكل بدون الجزء يعني ان الاصل جزء من معنى المشتق
والكل لا يصدق حيث لا جزء فالذي لا يتحقق فيه الاصل لا يصح اطلاق المشتق عليه وهو معنى الشرط فيه
خلافا للمعتزلة في صفات الباري تعالى فانهم قالوا ان الله تعالى عليم بلا علم وقدير بلا قدرة وحي بلا حيوة وسميع

وسميع بلا سمع ومريد بلا ارادة وكذلك البصر واشار اليه بقوله قالوا المثبتة استغنائي بدون علم هربا
عن لزوم تعدد القدماء وحاصله ان العلم لو كان صفة في ذات الله تعالى يقدم لانه لو لم يكن قديما
لكان الله تعالى بلا علم في زمان فيكون جاهلا تعالى عنه واذا قدم لزم تعدد القدماء وهو باطل بالاتفاق
فان قلت الحال المثبتة عندهم قديمة فيلزم التعدد اجاب بقوله واما الحال المثبتة فانما هي من النسب ووجوه
من الاعتبارات بل لهم ان يقولوا انها حال ليست بموجودة ولا معدومة فلا يلزم تعدد القدماء فانه
الموجود الذي لا اول لوجوده اجاب عن قول المعتزلة ان الممتنع تعدد قدماء هي ذوات واما الصفات
فواجبة للذات لا بالذات فقد يرد وحاصله انه ان اريد تعدد ذوات قديمة فلا نم لزومه فان العلم
لو كان موجودا من القدم لكان صفة وهي ليست بذات وان اريد مطلقا فلا نم استحالته قال
المعتصم بحبل المتين ان المنقول عن المعتزلة في غير موضع والاعتذار المذكور لا يخرج عن شيء اما الاول
فلان حاصل مقالهم ان العلم مثلا قسمان قسم هو امر حقيقي وهو قسم زائد على النفس الانسانية منضم
اليها كانضمام السواد مع الجسم الاسود وفي ذاته تعالى عينها عندهم وقسم هو معنى مصدري لم يرد وجود
بل اثناء وجوده وجود الامر الحقيقي فهنا ذات الهية وهي بنفسها مصداق لصحة انتزاع العالم والقادر
والعلم فهو العلم الحقيقي والمشتق منه ليس الا المعنى المصدري كما يشتق علم ويعلم وعالم وغيرها وهو موجود بالعرض
بوجود الامر الحقيقي فعندهم الفا ان المشتق لا يصح اطلاقه الا على ما فيه معنى الاصل غاية الامر ان تحقق معنى
الاصل قد يكون بالعرض ولم يدل دليل على ان شرط المشتق تحقق المشتق منه بالذات وكيف
يصح مع ان الطويل يصح ان يصدق على الخط مع ان الطول عينه والموجود يصدق على ذات
الله تعالى مع ان الوجود عينه على التحقيق وان ادعى من الشرط على التحقيق بين ونه ولا اختصاص
بالمعتزلة وليس تقايل ان يقول ان المشتق منه في الحقيقة امر حقيقي فلا بد من تحققه فاما الا ان تقضي
بانه ان اريد ان الامر الحقيقي لا بد من وجوده بوجود زائد فلا نم وان اريد انه لا بد من وجوده وان كان

وجوده عين وجود الذات فهو مسلم ولا محذور فالحق ان التشنيع على المعتزلة بانهم يقولون
بقول يضحك عنه الصبيان وهو ان ذاتا عالمة بدون العلم ليس في موضعه واما الثاني فلان الفرق
بان الصفة يجوز ان يكون قديمة لانها ثابتة للذات موجبة لها والذات تقتضيها بنفسه
لها والثبوت لها لا لانها واجبة الوجود بذاتها حتى يلزم تعدد الواجب تعالى عنه بخلاف الذات على ما
فالثبوت به عبارة الكتاب غير صحيح فان الذات لو كانت قديمة كالعقل لالزم التعدد
الواجب فانها لو كانت معلولة لذات الواجب تعالى يكون واجبة لذاته تعالى لا واجبة
بالذات فالصفة والذات سواسيان في صحة القدم وعدمها والقول بان الصفة يمكن
ان يكون واجبة للذات لغاية الامر ان الصفة صفة للذات بخلاف الذات وهذا
غير نافع في هذا المقام والاصلح ان يقال ان حاصل الجواب ان الممتنع هو تعدد القدماء الذوات
دون الصفات واما حديث الوجوب للذات لم يوافق انه جواب عن دخل مقدر وهو انه يلزم
ان يتعدد الواجب فاجاب بانها واجبة بذات الله تعالى لها لا واجبة بالذات حتى يلزم تعدد
الواجب ثم اعلم ان الفرق من تجويز قدم الصفة دون الذات مما يبطله البراهين القائمة
على انتفاء القديم الذي هو سوى ذات الواجب تعالى من النصوص والعقليات وتحقيق هذا
المقام موضع آخر مسئلة اطلاق المشتق كالضارب مما لم يدخل في مفهومه احد من الازمنة
كاسم المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والظرف واحترز به عن نحو ضرب ويضرب لمباشر
الضرب وما وقع عليه حالة الاطلاق حقيقة اتفاقا واطلاقه على شيء باعتبار مباشرته في المستقبل
بالنسبة الى الاطلاق مجاز اتفاقا فهكذا قالوا واقول فيه نظر فان ابن سينا واتباعه ذهبوا الى
ان معنى كل ابيض كلما صدق عليه ابيض بالفعل في احد الازمنة وحاصله ان ابن سينا ذهب في
تحصيل معنى القضية الحملية الى ان المراد بعقد الوضع كلما صدق عليه الوصف العنواني في احد الازمنة الثلثة

احد الازمنة الثلثة فالمحمول ثابت له وقال الفارابي ان المراد كلما صدق عليه الوصف العنواني بالامكان
سواء كان مع الاتصاف بالفعل او لا فيدخل الذي هو اسود دائما في المحكوم عليه عند الفارابي او لا يدخل
عند ابن سينا وقال ناصر وابن سينا ومختار دو مذهبه ان ابن سينا انما اختار ذلك المذهب وعدل
عن الفارابي لانه موافق اللغة فعلم منه ان من العلماء من ذهب الى ان اطلاق المشتق على المستقبل
حقيقة فلا يصح قولهم مجاز اتفاقا وقال المعتصم بحبل المتين لان مخالفة ابن سينا لا ينافي الاتفاق
فانه ليس من رجال هذا المقال فان المراد بالاتفاق موقف القوانين اللغوية ولا اعتداد بابن سينا في
اتفاقهما واما الاتباع فان كانوا من المهرة فلعل اتباعهم لان المقصود من تحصيل معاني القضايا
تحقيق صور الدلائل المذكورة في فن الحكمة على القوانين الصحيحة ولا شبهة ان الاحكام المذكورة
فيه لم تختص بزمان دون زمان فالمراد فيه اما صدق على الموضوع في اي وقت كان لا الان وذلك
من الفاظ القضايا بحسب اللغة وتوهم انه رجع عن مذهب المعلم الثاني لمخالفة اللغة وتوافق مذهبه
فلعل المراد منه انه اقرب الى المعنى اللغوي فان الاستعمال شائع بخلاف مذهب المعلم الثاني و
ابن سينا لا يضر دعوى الاتفاق بين ائمة اللغة واما اطلاق المشتق باعتبار الماضي اي اطلاقه
على ما اتصف في زمان ماض فقيل فيه هو الاصح مجاز مطلقا سواء امكن بقاؤه كالاعراض الباقية
من السواد والبياض ولعله يشترط وبه يعرف امكان بقاء المشتق او يلزم ان المشتقات
اعراض او لم يمكن بقاؤه كالسيالة اي كالاعراض السيالة كالحركة وقيل اطلاق المشتق
على ما انقضى منه المشتق حقيقة مطلقا سواء كان ممكن البقاء او ممتنع البقاء فهو مذهب
ابي علي الجبائي وابنه وقيل بالتفصيل بين الممكن البقاء وغيره اي غير ممكن البقاء فقيل ان الاطلاق
على الماضي وهو ممكن البقاء مجاز والاطلاق عليه وهو ممتنع البقاء حقيقة قال المعتصم بحبل المتين
انا النحاة اي جميعا ظاهر التعولون ان الاسم لا زمان فيه اصلا فكيف يصح ان يقال ان الاتفاق

على انه للحال وهو من الاول فلعلهم ارادوا ان وضع المادة والهيئة للاتصاف من حيث هو هو لكن
وضع هيئة التركيب للزمان ولهذا اوان لم يصرح به اهل اللغة لكنه لا بد من التوجيه والا فالاعتبار عليه
فلا بد منه لنا الشكاف في عمر فانه في قولنا زيد قائم وزيد ليس بقائم ولو صح للماضي وقد صح للحال فيجتمعان
حقيقة يعني انه لو كان حقيقة في الحال والاستقبال ادنى الحال والماضي لم يفهم التناقض اذا
اطلق على موضوع ثم سلب عنه والتالي باطل اما الملازمة فلان ثبوت شئ في الحال وسلبه في
الماضي والاستقبال ليسا بمتنافيين فاذا اطلق لا يفهم في العرف التناقض واما بطلان التالي
فلان اهل العرف يفهمونه قطعية وقد استدل على المجاز بدليل ضعيف بانه لو لم يكن الاطلاق
على الماضي والاستقبال مجازا لما صح النفي وقد يصح النفي اما الملازمة فلانه ثبت في امارات المجاز
ان صحة النفي من اماراته وعدم صحته من امارات الحقيقة فلو كان حقيقة لما صح النفي واما بطلان
التالي فلانه يصح النفي عما انقضى عنه معنى المشتق في الحال فيصح ان تقول ان زيدا ليس بقائم في
الحال وهو كان قائما فيما مضى من الزمان وهو اخص من النفي مطلقا وصدق الاخص يستلزم لصدق
الاعم فيصح النفي مطلقا وهذا ضعيف اشارة الى الجواب عن الدليل المؤلف بان النفي لو تم مسلم
واما الاستلزام عقلا فهو مسلم وغير نافع وقد مثل المصنف في الحاشية بان معدوم النظير اخص من معدوم
المعدوم وقد صح ان تقول ان زيدا معدوم النظير ولا يصح ان تقول انه معدوم وهكذا فيما نحن فيه
فان صحة النفي في وقت من الاوقات اخص في نفس الامر من صحته مطلقا لكن يجوز ان يكون بشرط الاطلاق
السلب في الحال وقال المحقق محمد الشريف انه ينبغي ان يكون الاطلاق في الحال ايضا مجازا فان
النفي في الماضي صحيح وصحته اخص من الصحة مطلقا فيصح مطلقا وهو من علامة المجاز فاجاب ويمكن
ان تقوى الدليل بان المشتق اذا لم يكن ثابتا في الحال والكان ثابتا في الماضي والاستقبال
فاهل اللغة ينفون فيقولون زيد ليس بقائم اذا لم يكن قائما في الحال ولا يقيدون بزمان وصحة النفي من علامة

وعلاقة المجاز فالاطلاق على الماضي والمستقبل مجاز ولكن لا يصح منع النفي فان من تتبع عرف وان منع مبطل
الدليل المختار اتفاقا فان الكاذب ممنوع فانه انما هو لو كان مفهوم زيد لابس لم يكن سلبه في
الحال او استقبل بمرتبة اتفاقا بانه لو صح اطلاق المشتق بما قبله من الزمان اي لو صح اطلاق المشتق
باعتبار الماضي صح لما بعده اي صح باعتبار المستقبل اتفاقا والتالي باطل اما الملازمة فلثبوتها لتحقق
الثبوت في الجملة وحاصله انه لو كان حقيقة في الماضي كما هو حقيقة في الحال لكان للثبوت في
الجملة وهو موجود في المستقبل اتفاقا فيصح عليه النسبة وهو الملازمة واما بطلان التالي فلانه قد تقرر فيما
سبق ان الاطلاق على المستقبل مجاز اتفاقا واجيب بانه لشرط الا ان المشترك بين الماضي والحال
وهو محتمل معنى الاصل في عالم الفعل يعني انا لا نسلم ان الاطلاق لو كان على الماضي صحيحا لكان الاطلاق على
المستقبل صحيحا قوله لو كان حقيقة فيهما لكان لمطلق الثبوت لا الخصوصية معناه قلنا
لا نسلم بل يجوز ان يكون للامر المشترك بين الماضي والحال فقط لا المشترك بين الثلاثة وهو دخول
المعنى الاصلي في الفعلية واستدل على المختار بدليل مؤلف اتفاقا في حواشي الفاضل ميرزا جان
على شرح المختصر بان الجسم الابيض اذا صار اسود لا يصدق على السواد حقيقة لاتحاده معه في الوجود ومعه
الابيض قد انعدم عنه اطلاقه عليه اطلاقا على غير الموضوع له وحاصله ان الجسم الابيض اذا صار اسود
فيصح اطلاق الاسود عليه حقيقة لوجود حقيقة السواد واذا وجد مبدأ الاشتقاق يصح اطلاق المشتق منه
اليه ومع التسود قد انعدم عنه اطلاق الابيض فاطلاقه اطلاق على غير الموضوع له لانا نقول ان الانعدام في
لا ينافي الاتحاد فيما مضى فلا نسلم ان ذلك يستلزم الاطلاق على غير الموضوع له بل الاطلاق يقتضي
الاتحاد مطلقا وحاصله ان انتفاء الابيض عند التسود انما هو انتفاء خاص وهو الانتفاء في الحال
وهو لا ينافي الوجود فيما مضى من الزمان ولذا يقال ان نقول ان اطلاق المشتق انما هو على ما اتصف به
ولو في الماضي حقيقة فالانعدام في الحال لا ينفي اطلاق المشتق باعتبار الماضي لا بد له من الاتحاد قلنا ان

قوله ان الاطلاق الخ

الاطلاق على الماضي لعدم اليس الاتحاد في الماضي وهو متحقق فيه فلا يلزم ان يكون الاطلاق مجازا
وقال المعتصم بحبل المتين ان مقصود المستدل ان سيبا اذا انصف بصد مشتق فلا يصح في العرف
ان تقول انه متصف به فلا تقول الا كودا انه ابيض في العرف ويشهد به العرف قالوا ولا اطباق اهل
اللغة على صحة ضارب امس والاصل الحقيقة وعورض ان نقض باطباقهم على صحة ضارب غدا او حامض انه
لو كان اطباق اهلها على صحة اطلاق المشتق على الماضي بصيغته كغد الضارب دليلا على الحقيقة
لان المنشاء هو الاصالة وفيه صحته في الضاد وقد مر انه مجاز اتفاقا وقال المص هذا النقض لا يتم
على ابن سينا واتباعه فانهم ينكرون مجازية الاطلاق على المستقبل وقال المعتصم بحبل المتين ان عدم
التمام على المبسي لظهر فانه لم ينكر ~~ربحال~~ هذا المقال والحل ان صدق المقيد لو لا يستلزم صدق المطلق
لكن اي نحو الاترى ان قولك زيد معدوم النظير يلزم صدق المطلق عقلا واما في العرف فلا تقول زيد معدوم
وحاصل الجواب ان اطلاق المشتق على ما انقضى عنه المشتق من غير مقارنة بصيغة الماضي
او المستقبل هل هو صحيح حقيقة ام لا واما الاطلاق مع صيغة الماضي او الاستقبال فربما يجوز والعرف
مختلف فيه فرب مقيد يجوز والمطلق لا يجوز واما العقل فيجوزه كيف الا مفهوم المعدوم من حيث
هو هو اعم من كون زيد معدوما نفسه او نظيره او عدوه فزيد معدوم مطلقا عقلا ولا يجوز في العرف ان
تقول زيد معدوم لان معناه العرفي قيام العدم به مع انه يصح ان تقول زيد معدوم العدو والنظير في
الحاشية فيه دفع لما زعم بعض الفضلاء ان الدليل تام بضم مقدمة اخرى وهي ان الاصل معتبر ما لم
يتحقق معارض اقوى منه كالاجماع على مجازية الاستقبال وذلك لان اللازم كون المقيد حقيقة
ولا يلزم منه كون المطلق كذلك وانما الكلام فيه فتدبر وقال المعتصم بحبل المتين ان زعم بعض الفضلاء
جواب للنقض لا للمنع وتقرير في بحر ~~لاف~~ انه لم لا يلزم ان يكون ضارب في الاستقبال حقيقة
ثابت مقتضاه وان كان حقيقة بحسب الاصالة لكن قد عارض هذا المقتضي امر اخر اقوى منه والحاصل ان

بصيغة الماضي كامس دليلا على الحقيقة لكان الاطلاق على المستقبل

الايمان هو

والحاصل ان الدليلين اذا تعارضا تقدم الاقوى ولا شبهة في ان اجماع اهل اللغة على مجازية المشتق
في الاستقبال دليل اقوى من الاصالة فافهم وقالوا ثانيا اطلاق مومن لنائم فانه مومن
اجماعا وحاصله ان المومن مشتق وقد اطلق اطلاقا سابقا على من انقضى منه الايمان كالمومن
الذي نام فانه يصح ان يقال في حال النوم انه مومن وانما كان مومنا والان مسلوب الايمان فان
الايمان من قبيل الادراك ولا ادراك للنائم والاصل في الاطلاق الحقيقة ويعارض بامتناع كافر
لكفر تقدم والا لزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وحاصله ان المشتق لو كان صحيح الاطلاق
على الماضي لصح اطلاق الكافر على من كان كافرا ثم امن في وقت الايمان والتالي باطل اما الملازمة
فظاهرة لان الكافر مشتق واما بطلان التالي فلانه لو صح اطلاق الكافر على ذلك المومن
لصح اطلاق الكافر على اكابر الصحابة رضوان الله عليهم حقيقة فضلا عن الاجماع وهكذا يلزم ان
يطلق المومن على المرتد حقيقة وتدقيق في دفع هذه المعارضة ان بطلان التالي مم فانا نلتزم بصحة
صحة اطلاق الكافر على اكابر الصحابة قوله وهو باطل قلنا ان اريد انه باطل لغة فلا نم كيف والمانع شرعي
ليس بلغوي فانه صحيح في اللغة اطلاق الكافر كما صح اطلاق المومن على النائم والنائم والمغمى عليه وان
اريد انه لا يصح شرعا فمسلم لكنه غير نافع والمانع الشرعي هو وجوب تعظيمهم وفي اطلاق لفظ
موهم للمذمة اغماض عن التعظيم وما اشبهه نحو الفاضل والشيخ والطبيب والعارف فانها لا يصح
اطلاقها على الصغار والحل ان الايمان اعم من ان يكون في المدركة او الحافظة لشيء فللدليل جوابان
جواب بالمعارضة وجواب بالحل وهذا انما يحسن اذا كانت المعارضة بالقلب وليس كذلك
لان نسبة المعارضة القلبية مع هذا الدليل وساير الدلائل على السواء فجعلها جوابا بهذا الدليل دون
الاول لا يخلو عن شائبة شيء وحاصل الحل ان معنى المومن من له في مدركته الايمان او في
خزانته والنائم من شانه ذلك فالاطلاق الحقيقي انما هو باعتبار المباشرة قال المعتصم بحبل المتين ان

تفصيل الجواب يحتاج الى مزيد تفصيل فانه لقائل ان يقول ان المؤمن اسم فاعل من آمن يؤمن ولم
يعتبر فيهما الاتصاف من المدركة او الخزانة واسم الفاعل انما هو على طباق الفعل غاية الامر ان الزمان موجود
فيه واسم الفاعل منسلخ عنه والفعل ان الخزانة بعدم العهد وجودها واهل التعمق من الفضلاء لم يجدوا دليلا
على وجودها فما ظنك باهل اللغة الذين لم يتعمقوا في المعارف العقلانية فمعناه من يصف الايمان
او النائم او هو غافل لا الايمان فلانه من قبيل الادراك والنوم مناف له فلابد من التنقيح بان
للناس ثلثة احوال الاول مطالعة المعلوم والثانية العقول عنه بحيث متى توجه الاحضار
احضره والثالثة العقول عنه بحيث اذا توجه لا يحضره الا بكسب جديد يشبه كسب المجهول من
قبل والثانية في الخزانة فقط وفي الثالثة منتف عنهما فالمؤمن وضع في اللغة لمن وجد الايمان
بالنحوين الاولين وهذا معنى يعرفه اهل اللغة اجمالا ولا يجب ان يكون كل اسم فاعل على وفاق الفعل
وفيه بعد والاظهر ان يقال ان المؤمن هو المعتقد في اللغة لا يصح اطلاقه على النائم ولكن في الشرع نقل
الى من حصل الايمان بحيث يحضره او يحضر متى شاء فصار حقيقة شرعية فيه فلا يصح السلب
عن النائم وهكذا الكافر فيصح اطلاقه على الغافل وقد يجاب في شرح شرح المختصر بتخصيص الدعوى باسماء
الفاعل التي بمعنى الحدوث دون الثبوت والمؤمن انما هو من اسماء الفاعل التي بمعنى الثبوت
ورد على المصنف في الحاشية بانه اذا جاز الاطلاق حقيقة بعد الانعدام في المبادي الثابتة ففي
المتلاشية اولى وقال المعتصم بحبله المتين ان مقصود الشارح انا وجدنا اسماء
الفاعل التي بمعنى الثبوت مستعملة حقيقة في الماضي بالاتفاق لم ينكره احد فلابد من التخصيص في
الدعوى وهو مراد لهم ولم تجد في غيرها بل وجدنا خلافه ظاهرا فلا نحكم بانه حقيقة في الماضي والقول بانه
في المبادي المتلاشية بالطريق الاولى كما ترى في اللغة غير مسموع لانا قد نبهنا عنه فيما سلف
فالاظهر في الرد ان يقال ان القائم والقاعد والعالم والقادر والمريد وامثالها لا يجد فيه الحدوث

فيه الحدوث المستدل انما معناه من قبيل تلك الصفات بخلاف الامور القيام والقعود
مما لا يوجد الا حادثا فالحدوث عارض لشيء داخل في مفهوماته ولذلك صح اطلاقه على الله
تعالى على سبيل الحقيقة مع انه منزه عن سمة الحدوث في الصفات ولذلك
قال الشيخ عبد القاهر ان الجملة الاسمية انما مفادها هو ثبوت المسند للمسند اليه مطلقا
لا تعرض فيه للحدوث والدوام البتة وليشهد به التتبع المحاورات الوضعية وليس الا الانكار
الا ان جرم عن الرياضات العربية وقالوا ثانيا يلزم مجازية متكلم ونحوه من الاعراض السيالة و
حاصله ان اطلاق المشتق على الماضي لو كان مجازا لم يصح اطلاق المشتقات الغير
القارة على ذات حقيقة اصلا والتالي باطل فانه يلزم وجود المجاز بدون صحة الحقيقة واما
الملازمة فلان الاطلاق لو كان حقيقيا لكان باعتبار الاستقبال او الحال والاول
باطل بالاتفاق والثاني غير ممكن لان غير القار لا يجتمع اجزاؤه فبعضه اول منقضي وبعضه متوقع
تحققه لم يوصف في الحال اصلا واجاب بان المعتبر المباشرة العرفية كما في تكلمت القرآن و
بحثت من كذا الى مدينة ويراد به اجزاء من الماضي متصل متصلة لا يتخللها الفصل بعد عن فاتركا
واعراضا وحاصله منع الملازمة وتفصيله ان الحال المقابل للماضي والاستقبال
في الحقيقة حد مشترك بين الماضي والمستقبل وهو نهاية الماضي وبداية المستقبل
والمشتقات السيالة لا يصح اطلاقها في حال المباشرة بهذه الحال البتة كما قال المستدل
وقد يراد بها في العرف قدر من الماضي والمستقبل ايضا بحيث لا يتخلل بين ايام القدرين
زمان فاصل يحسب بعده اعراضا وتركا فحاصل المسئلة القائلة ان شرط الاطلاق المباشرة
ان الوقت الذي يعد في العرف انه اوقت الحضور شرط الاطلاق وبهذا صح في السائلة
فان زيدا مادام يكتب يعد في العرف ان وقت الكتابة وقت الحضور وبعده وقت الانقضاء

وقيل وقت التوسيع فذاك الوقت هو وقت المباشرة وهو شرط الاطلاق وان كان بعضه
منقضيا وبعضه متوقعا وفي التمثيل بكتب اشارة الى انتقاض الدليل وحاصله ان الدليل لو تم
لدل على ان لا يصح وضع اطلاق المضارع على الحال حقيقة مع انه صحيح بالاجماع على انه لا يلزم عدم
الاشتراط مطلقا بل فيما لا يقدر بفاده علاوة ان الدليل سلم صحته فانما نتيجته ان حال المباشرة
ليس بشرط للاطلاق في السيالات واما الباقيات فلا ينتفي الاشتراط فيها انما
يرد لو اقيم هذا الدليل على نفي الاشتراط مطلقا كما هو المشهور واما اذا اورد ابطالا لمذهب
من زعم الاشتراط مطلقا فلا يرد وكذلك اورده بالعلاوة فان قلت لا يصح مطلقا فانه
ان اورد في صدد الابطال فظاهر وان اورد على المذهب فنصبه موقوف وهو انه سبيل المشتقات
كلها واحد قلنا لا نم لك وضع المشتقات متفاوت فان الحصول في السائل غير معقول بخلاف
غيره مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره فلا يقال عالم على الجماد باعتبار قيام العلم
بغيره وهو الان مثلا واما اسم المفعول فيجوز اشتقاقه لشيء والاصل قائم بغيره بناء على ان الضرب
صفة حقيقية واحدة قائمة بالفاعل والنسبة بالعرض الى المفعول وهي المضروبية ليست صفة حقيقية مغايرة
له فمضروبية عمرو ليست الا ضرب زيد له فتدبر هذا ظاهر اذا كان المبدأ في اسم المفعول مصدر المعلوم
فالضرب حقيقة واحدة تعقل منها الضارب باعتبار الاتصاف ذاتية به والمضروب باعتبار قيام
بغيرها متعلقا به فمعنى المضروب ما وقع عليه الضرب وهو ليس بقائم بالمضروب بل بالضارب
واذا كان المبدأ فيه مصدر المجهول فالامر على ما قال السيد قدس سره الشريف ان ذلك قائم
بالمضروب حقيقة وهو المضروبية قال المص في الحاشية قلت انسب لكن اخراجهم المفعول الذي
لم يسم فاعله من توقف الفاعل لقيد على جهة قيامه به يدل على انهم ما اعتبروا اشتقاق اسم المفعول
منه والا لكان المضروبية قائمة بالمفعول كالضاربية بالفاعل فلم لم يصح قولهم في توقف اسم الفاعل

اسم الفاعل والمفعول ان نسبة الفعل الى الفاعل على طريق القيام والى المفعول على طريق
الوقوع فتدبر قال المعتصم بحبل المتين ان الاكثر على ان المفعول الذي لم يسم فاعله داخل
في الفاعل فلم يخرجوا القعود على جهة قيامه به والفاهم تسامحوا في بيان تلك النسبة فقاسوا المصدر
المعلوم الى الفاعل او مفعول ما لم يسم فاعله فقالوا ان نسبة الى المفعول الذي لم يسم فاعله
نسبة الوقوع والى الفاعل نسبة القيام وهذا الحق بلا شبهة ونقول ان المضروبية قائمة بالمضروب
البتة ومعنى المضروب معنى اجمالي وتفصيله العقلي الى ما قام به المضروبية فمثله مثل الضارب جزاء
والظاهر مع المصنف فان معنى المضروب متعلق الضرب فالذي اشتق منه المضروب متعلق

غير قائم فافهم خلافا للمعتزلة فانهم قالوا انه تعالى متكلم ولا كلام له لعدم قولهم بالكلام النفسي بل الجسم هو
تكلفه قال المعتصم بحبل المتين ان الاستنباط خلاف المعتزلة من حدوث الكلام غير صحيح
فان الكلام امر والتكلم امر والاول ليس مبدأ المتكلم بل التكلم وهو قائم بذاته تعالى وتحقيقه ان التكلم
هو قوة بها يصدر عن المتكلم الدال بالوضع من قبيل الالفاظ للافادة وتلك القوة فينا زائدة
على نفس المتكلم بخلاف الواجب تعالى فان تلك القوة ذاته نفسه تكلم وبه يصدر الكلام للافادة
لكن الكلام قائم بالجسم الذي هو مخلوقه وهذا كالاعلام فان العلم والكلام قائمان بالعالم لكن الاعلام
قائم بالمعلم فاسم الفاعل مشتق مما قام بالفاعل وان قلت ان تلك القوة زائدة على ذاته تعالى
ففيه تم الكلام المطلوب ايضا هذا على ان يكون المتكلم مشتقا من التكلم الحقيقي وان اشتق
من التكلم المصدري فالامر ظاهر وانما ابتدأ بالاول لانه مبدأ الاشتقاق ومصداق تحققه فهو احرى
بالاشتقاق منه وبدل عليه انهم صرحوا ان معنى التكلم خلق الكلام في جسم ولا شبهة في ان الخلق
قائم به تعالى لكن يبقى الكلام في ان التكلم حقيقة في الخلق المذكور ام لا وهذا ليس بمضر فان المقصود ان
خلاف المعتزلة في حدوث الكلام ليس بثابت سواء كان صحيحا او لا ولنا الاستواء فان من

تنبيه المشتقات يجب ان الكل انما اشتق من مبدإ قائم بما اشتق منه وما قيل انه يقال زيد متكلم بهذا
اللفظ مع ان اللفظ قائم بالهواء المجاور للفم لو تعلق بتقال فهو دقيقة فلسفية وعرف اللغة مبنى على الظاهر وحاصل
الايراد ان الكلام مبدأ المتكلم وهو قائم بالهواء فانه قد تقرر في غير هذا الفن ان الصوت كيفية قائمة بالهواء
الحاصل بالقلع او القرع فلزم ان المتكلم مشتق من مبدإ الكلام قائم بغيره وحاصل الجواب ان اسم الفاعل انما اشتق من
قام به المبدأ عرفا بحيث يطلق اهل اللغة في الظاهر انه قائم به ولم يرد ان القيام يجب ان يكون بحسب الواقع والكلام
كذلك فان الكل زاعمون ان الكلام قائم بنفس المتكلم وما ذكرت من قيامه بالهواء فهو دقيقة فلسفية لا يعرفه الا الآحاد
من العقلاء وقال المعتصم بحبل المتين لو سلكنا مسلك المعتزلة لا نحتاج الى هذا الاعتذار فان الاولى المعتزلة اطلق الخالق
على الواجب تعالى مثلا والخلق هو المخلوق وهو غير قائم بالخالق فقد اشتق اسم الفاعل والفعل من غير قائم به
والقول بانه في غير محل النزاع على ما في اصول ابن الحاجب ليس بشيء وحاصله ان النزاع في ان اسم الفاعل
المشتق من مصدر قائم بالغير وههنا المبدأ وهو المخلوق ليس بقائم بالغير بل هو ان كان جوهرا فهو قائم بنفسه ليس بقائم
بالغير وان كان عرضا فالاشتقاق ليس باعتبار ان السواد قائم بالغير بل باعتبار انه مخلوق لم يتم الاشتقاق
الا باعتبار المجموع وليس بقائم بالغير فان المجموع من الجوهر والعرض ليس بعرض وهو ليس بمثل الفرق بحكم قال الاسنوي
انما افاد ان المسمى كاسم الفاعل انما اشتق لما قام به المبدأ فالقول بان بعض اسماء الفاعل يجوز ان يشتق
من مبدإ غير قائم بالغير ولم يتكلم في ان الفاعل وبعض اسم الفاعل المشتق من مبدإ قائم به والتفرقة بان الخلاف في
الاشتقاق من قائم بالغير وعدم الاشتقاق من ما لا يقوم به بحكم البحث نعم الاشتقاقات الجعلية كالحمار
والحداد ليست من محل النزاع لانها مشتقات من الجوامد لا من الفعل دفع للايراد بورود في هذا المقام
من ان اللابن والتامر والحداد والبقال وامثالها مشتقات من قبيل اسم الفاعل مع ان المشتق منه
غير قائم به والجواب بوجهين الاول ان هذه اشتقاقات جعلية والكلام في غير الجعلية نظر فان هذه الاشتقاقات
ثابتة في اللغات الاصلية فالفرق بالجعلية وغيرها من التامر واللابن تحكم والثاني ان الكلام في المشتق

ان الكلام في المشتق من الحدث والفعل وهذه مشتقات من الجوامد فهو ليس من محل
النزاع والمصنف جمع بين الجوابين ولعله اراد بالجلية ما لا يكون له تصرفات فهو ليس الا المشتق من
الجامد قال المعتصم يحتمل المتن انه يمكن ان يق في توجيه كلام ابن الحاجب ما يدور رحاه على هذا المدار
فنقول ان مراده بقوله ان الخلق قائم بنفسه فهو ليس من محل النزاع ان الخلق اذا كان بمعنى المخلوق
فهو ليس بفعل والكلام في المشتق من الحدث والفعل فهو سديد ولا يابى عنه عبارته احسب اولا
بانه ليس بفعل قائم بغيره والجواب اما لا نسلم ان الخلق هو المخلوق بل الذي هو الحق ان الخلق هو التاثير
وهو قائم بالخالق فقالوا اي المعتزلة ان الخلق ليس هو التاثير القائم بالخالق والا لكان قديما او
حادثا والتالي بشقيه باطل فالمقدم مثله لانه ان قدم قدم العالم والتالي باطل بالاتفاق ووجه الملازمة قوله
اذ لا تاثير ولا اثر وحاصله انه لو كان التاثير قديما لكان متحققا ولا اثر وهو المخلوق ولا تاثير بدون الاثر
فلا يكون التاثير قديما وان حدث التاثير احتاج الى تاثير اخر وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل والتالي باطل
فالحدوث كذلك والجواب ان للقدرة تعلقا حادثا به الحدوث فالتعلق نسبة الى ذي القدرة وباعتباره
الاشتقاق وحاصله اختيار حدوث التاثير وتصويره ان التاثير انما هو بالقدرة وهي صفة قديمة ولها تعلقات
بالمخلوقات حادثة وباعتباره اشتق الخالق غاية الامر انه واليه اشار بقوله والاعتبارات
وان كانت محتاجة الى المؤثر كالحقيقيات لكن التسلسل فيها ينقطع بانقطاع الاعتبار وفيه بحث فان
التاثير امر ثابت في نفس الامر ليس من مخترعات العقل فلا بد له من علة وتاثير وهو غيره لان المحتاج مغاير
للمحتاج اليه فيلزم التسلسل في الامور الثابتة دون الاختراعيات حتى العقل حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار
وجوابه ليظهر من تحقيق قدم الواجب وحدوث العالم مجامع فنظم علاقة العلة التامة وتحقيقه في غير هذا
الفن وقد اوردنا شمة منه في حواشينا المعلقة على شرح العقائد الجلالية مبحث الحدوث وتفصيح حق
الايضاح بمطالعة الحاشية القديمة والمجدد وحدهما مسئلة الاسود ونحوه من المشتقات

من اسم الفاعل واسم المفعول واسم التفضيل والصفة المشبهة والمنسوب فانه الذي على وزن افعل
وفعلى وفعلاء وفعلان ونحوه مما معناه مساوق لذات متصفة بصفة مبهمة او مبهما يدل على ذات
ما متصفة بالسواد مثلا اي ان السواد وقع تصويرا وامثالا والا فالمراد ذات متصفة بمبدا الاشتقاق
لا يدل على خصوصية الذات من كونه جسما او غيره والظاهر ان حق من الجسم وغيره والالى وان دل
المشتق على ذات مخصوصة لما افاد الاسود جسم لان الذاتي ح بين الثبوت لما هو ذاتي له دا
بطها ضرورة ان الاسود جسم مفيد اورد في هذا المقام ان الذاتي انما يكون بين الثبوت اذا كان الطرفين
معقولين بالكنه ضرورة ان الطرفين اللذين بينهما علاقة الذاتية لو كانا معقولين بغير الوجه الذي على
الذاتية لا يكون احدهما بين الثبوت للآخر واذا كان كذلك فلا نسلم ان المشتقات
معقولة كذلك ولذلك يفيد ذلك الكلام وانت تعلم ان المنع مكابرة وقد انه انما يكون ثبوت الذاتي بما
ذاتي له بينا لو لوحظ الكل مفصلا ولو كان ملاحظا اجمالا فليس بين الثبوت والفرق ان الذاتي ليس
بمعقول بنفسه بل انما يعقل بصورة الكل وفيه الملحوظ واحد لا يفطن فيه للذاتي بنفسه … العقل ان
يعقل عن الذاتي فاذا ثبت كان افاده لما يكون معقولا … لا يجدي ان يقول ان المشتق غير
معقول التفصيل فلذلك يفيد الكلام المذكور والجواب عنه على ما اشير اليه في الحاشية ان الكلام مفيد
على كل تقدير فانه لو تعقل المشتق مفصلا افاد ايضا ولا يرد انه كلام على المستند فانه اثبات المقدمة
الممنوعة بتحرير الدليل وحاصله ان الذات المخصوصة لو كانت ماخوذة في المشتق لكان الكلام
المذكور مع تعقل الموضوع مفصلا اعادة لا افادة والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة لان الذاتي
بين الثبوت في صورة التفصيل وللمجادل ان يمنع ان الكلام مفيد عند التفصيل ويسند منعها
الوجدان المؤيد بالتتبع وبعض المحققين وهو معين قوانين العقليات المولى جلال الدين الدواني
في حواشي شرح التجريد للاول على القوشجي الجديد على انه لا يدل المشتق على الذات اصلا لا عاما و

لا عاما ولا خاصا ففي الجسم الموجود الجسم له السواد لا انه جسم له السواد وذات له السواد وهو الا شيء ما يحكي
فان المحمولات من حيث هي هي لها وجودات رابطية اتحادية مع الموضوعات بخلاف
المبادي لها كالسواد فان لها وان كانت وجودات رابطية لكن ليست تلك الوجودات
رابطة اتحادية بل انما هو ظاهر الفرق بينهما اي بين المشتقات والمبادي ان الاول لا بشرط
شيء والثانية بشرط لا شيء فافهم حاصل كلام هذا المحقق ان معنى الاسود والابيض ونظائرهما
ما يعبر عنه بالفارسية بسياه وسفيد ولا شبهة في ان هذا المعبر عنه معنى بسيط مبدأ لان يحصل
في العقل عند التفصيل شيء له السواد وليس نسبته الى هذا المفصل الا كذلك المجمل الى نسبة الحيوان الناطق
مثلا الى الانسان كيف لو كان مقال الجمهور هو هذا المقال ضرورة انهم لا ينكرون ان الحاصل
من اللفظ المفرد هو المجمل بالنسبة الى المعنى المفرد فذلك المعنى مقدرة للنفس ان يحصل
فيها ذلك المفصل ومما يمكن ان يستدل عليه ان الذات المخصوصة او المبهمة لو كانت ماخوذة
في معنى المشتق لما افاد الاسود جسم او شيء او ذات في الافادة بينه ويمكن الفرق ان يحال
الى الاستقراء اللغوي والوجدان السليم المؤيد بالفحص التام ويمكن ان يبنى على ان هذا المعنى مطلوب
في المحاورات فلا بد لهم من دال ومن الاصطلاح فاما الاتحاد والاخر فهذا المعنى البسيط الاجمالي ان احدهم حيث
هو هو فهو صالح لان يحمل على الجسم ويتحد معه ويحمل على السواد ويتحد معه لكن الاتحاد مع الجسم عرضي ومع
السواد ذاتي ضرورة ان السواد ان كان موجودا بدون الجسم اي يكون قائما بنفسه فهو
اسود فلا اسود لكن ان من الوجود الاول بان يكون شيء موجودا في نفسه السواد والثاني ان يكون
الاسود بنفسه حتى يكون اسودية لا بان يكون سوادا قائما به بل نفس الاسود ومثله مثل الموجود والطويل
فانه ليس في حقيقتهما ان يكون الوجود والطول زائدا بل قد يكون الوجود والطول عين الموجود
والطويل كما في الواجب تعالى والخط عند العرض فالاسود الماخوذ من حيث هو هو اي لا بشرط الموضوعي

المشتق والماخوذ لشرطانه لا شيء سواه ان يكون متحصلا بنفسه لا ان يكون شيء قائم به فلم يبحث عن المسوا

وهذا انما يقتضيه الفحص الحكمي والذوق العلمي واما في الكتاب فلا يخلو عن شائبة تقاعس وقال

حاصله على ما في الحاشية ان المشتقات من حقها في نفسها ان يكون محمولات والمحمولات

موجودات رابطية اي بطبعها تقتضي الارتباط والاتحاد مع وجود الموضوع وح لا حاجة

الى اخذ الذات المبهمة في مفهومها وفصل فيها ويرد عليه ان للقائل ان يقول اي المشتقات

لانم انها محمولات بالطبع بل هي كالانسان والفرس ثم ان القول بعدم الحاجة غير حسن فان

اخذ الذات المبهمة لو كان من اللغة فهو المجموع العام ثم قوله بناء ان تعلق بقوله بخلاف المبادي يرد عليه

ان اتحاد المعاني الاشتقاقية وعدم اتحاد المبادي غير مسبب عن ذلك الفرق فانه لو كان الوصف

مباينا بالذات من العرض يصح كما هو ملوح من كلام الجمهور وان تعلق بقوله فان المحمولات

الخ يرد عليه ان التباين الذاتي غير غني فلابس تصويره بان الضرورة شهدت بان ذلك

المعنى الاجمالي الرسمي الا متحدا بالذات مع الوصف كما تتهيا ان ذلك على وان المحمولية بالطبع تحرز ما البينس الرسمي معناه

الا ما عبر بالفارسية لسياه وهو معنى محمول بالطبع والمحمول بالطبع لا يوجد فيه الذات فالقول بلا حد

قول زائد على ما يتعارف في المحاورات من معنى المتبادر ان طابقه في الواقع ذلك الفرق فيصح تعلقه

بكلا القولين بلا شبهة وبعد ورد على كلام هذا المحقق ان القول في هذا المقام قول اهل اللغة فانهم

الواقفون باسرارها فهو كانه مخالف للاجماع اجاب عنه في الحاشية بان مخالفة الجمهور بعد وضوح

الحق لا باس به فتدبر قال المعتصم بحبل المتين ان وضوح الحق في مبحث الوضع انما تيسر لما انهم

واذ قد خالفوا باجمعهم فلا وضوح فبالاصلح ان نقول انهم تجوزوا في التعبير فان التعبير على التفصيل

لا يمكن الا بذلك فهم فسروا باللازم فمقصود العبارة واليه اشار في الحاشية بقوله نعم اذا لم يكن خصوص

الموضوع في البين واحتيج الى تعبير معنا ما عن الالفاظ بنفسها لوحظ الذات مبهمة تحصيلا لهذا الغرض

لهذا العرض اما انها معتبرة في مفهومها فلا وفي مخالفة الجمهور الخ ثم انهم قالوا ان اسماء الزمان و المكان
والآلة كالمضراب والمضرب بفتح الميم وكسرها تدل على ذوات مخصوصة من الزمان والمكان
والآلة فاسم الظرف مشترك بين المكان والزمان والمكان تلك الذوات
مبهمة بالنظر الى افرادهما كهذا الزمان من اليوم والليل وهذا المكان من مكة ومدينة وهذه
الآلة كالمنشار مثلا ورد بما صنع في شرح تلخيص المفتاح في علم البلاغة للفاضل عصام الدين
المعروف بالاطول ان الذات المخصوصة ماخوذة في مفهوماتها لجواز ان يكون الخصوص من
اللوازم التي ليس كما خوذ في مفاهيمها فان شيئا تقع فيه الضرب في المضروب مثلا الا الزمان
والمكان فتدبر فلذلك شاهد الذهن انها الماخوذان في المفهوم دليل تمكيث وهذا البحث
قريب مما سبق وهو الاشبه الفصل الثاني من فصول تقسيمات المفرد وهو ان اللفظ
المفرد ان تعدد معناه فان وضع لكل ابتداء فمشترك والا اي وان لم يوضع لكل ابتداء
فان ترك استعماله في الاول ونقل الى الثاني لمناسبة فمنقول او لا يكون متروكا في الاول ومنقولا
الى الثاني لمناسبة فمرتجل والا اي وان لم يكن متروكا الى الثاني لمناسبة او بلا مناسبة فحقيقة في
الاول ومجاز في الثاني والاصح ان يقال ان كان مستعملا في المتعدد مع الوضع له فمشترك والا
فان اعتبر النقل فمرتجل ومنقول والا فحقيقة ومجاز ويرد عليهما ان امثال هذا متعدد المعنى
وليس بداخل في الاقسام وعنه فافهم مسئلة المشترك قد اختلف فيه فقيل بوجوبه وقيل
بامكانه فقيل بالعدم وقوعه وقيل بوقوعه وهو الاصح وهو مذهب الحاجب لعل المراد بالوجوب الوجوب
بالنظر الى الاغراض الانسانية وحكمة الخلق والبعثة فان حكمة الخلق ان يعبد الانسان وبعد
للرحلة الى المعاد استعداد احسن وذلك لا يتيسر الا بالتعليم والتعلم وذلك بالبيان وهي حكمة البعثة
فظن البعض ان وقوع المشترك واجب بالنظر الى المعاش والمعاد وظن الاخر انه ممتنع وهو

قائل الامكان مع عدم الوقوع ومن الجمهور الامكان مع الوقوع ففي كلام المص قصور فانه
ترك مذهب الامتناع والا فالقول ما قال السيد قدس سره الشريف ان كون هذه المواضع
لا اثنين اذ لا يعقل الوجوب والامتناع الذاتيان بل المعقول الوجوب والامتناع بالغير
فيهما راجعان الى الوقوع وعدمه مع الامكان ولذلك قال ابن الحاجب ان الاختلاف
في الوقوع وعدمه لنا ان القرء للحيض والطهر معا لنقل ان لفظ القرء مستعمل في الحيض و
الطهر معا وموضوع لهما معا بلا اعتبار للنقل وكلما هذا شانه فهو مشترك اما الكبرى فظاهرة
واما الصغرى فبشهادة علماء النحص في اللغة فانهم قالوا ان من الموضوع للضدين لفظ القرء
فسقط منع جماعة الاشتراك بين الضدين يعني ان الجمهور بعد اتفاقهم على الوقوع اختلفوا
في انه هل هو بين الضدين او النقيضين فالجماعة على المنع والاكثر على الوقوع واذ قد بينا ان القرء مشترك بين
الحيض والطهر اللذين هما من الاضداد سقط منعهم وقد روي عن الامام الرازي على ما في الحاشية
منعوا اي منع وقوع المشترك بين النقيضين ودفع خروجه عن الذات المعهود فانه التعبير عن امام
الحرمين بالامام وهو الشائع في امثال الكتاب فانه استدل على التحاور بانه اذ لا بانه لو لم يكن
المشترك واقعا لخلت اكثر المسميات والتالي باطل فكذا المقدم وثبوت الملازمة لانها اي
المسميات غير متناهية والغير المتناهية لا يمكن وضع الالفاظ على حدتها بعد الاشتراك اما
الصغرى فظاهرة فان العالم اسم للموجودات لا الى نهاية واما الكبرى فوجهه قوله والالفاظ
متناهية لتركبها من حروف متناهية والمركب من المتناهي متناه ولا شبهة في ان وضع المتناهي
لغير المتناهي غير ممكن الا بالاشتراك واما بطلان التالي فلان الخلو يخل بالاغراض فانا لو قصدنا
تعبير ما لم يوضع له لفظ فلا يمكن ح وربما يتراءى ان قول المص لتركبها غير صحيح فان من الالفاظ ما
هو موضوع لهذه الاسماء وبعض حروف الهجاء اجاب في الحاشية بان تناهي الموضوع ظاهر لا احتياج الى الكشف

الى الكشف وانما الاشتباه في المركب فلذا يعرض بانه فقط وايجاب الاشتراك انما يكون لو كان المسميات متضادة
او متباينات متخالفة ولا نم انها غير متناهية وحاصله انه ان اريد ان المسميات الاشخاص غير
متناهية فمسلم ولا نم بطلان التالي فان خلو بعض الاشخاص عن الاسم غير باطل ضرورة ان الاشتراك
سواء كان واقعا او لم يكن واقعا بعضها خال البتة فان كثيرا من افراد الحيوان والطيور وغيرها
كالنجوم ليس لها اسم وان اريد ان المفهومات الكلية من المتضادات والمتخالفات كذلك فلا نم
انها غير متناهية بل هي متناهية وفيه ان مراتب الاعداد غير متناهية وهي انواع متخالفة وحاصله
اختيار الشق الثاني ونقول ان المفهومات الكلية غير متناهية وهي متخالفة كالاعداد فان
مراتبها غير متناهية وقد قيل انها غير متناهية قال المعتصم بحبل الله المتين ولقد احسن السيد قدس سره
الشريف ان الاعداد متخالفة او متضادة وهي غير متناهية فانه لقائل ان يقول ان التخالف
بين الاعداد لم يثبت بل انما برهن على عدم التخالف النوعي فقول المص وهي انواع متخالفة
ممنوع وبهذا يمكن ذكره من البحث عن الجواب المذكور من حيث عدم تناهي الاعداد اندفع ما قيل على
الدليل المنع على المقدمة القائلة ان المسميات اذا كانت غير متناهية لخلت اكثر المسميات مستند
السند اشار اليه بقوله انه يجوز وضع لفظ لكثير من المعاني قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص و
حاصله ان الخلو انما يلزم لو كان وضع الالفاظ على حداء المسميات بان الموضوع له المسمى مغاير
للموضوع له الآخر ضرورة ان الموضوعات قليلة والمسميات كثيرة فيلزم الخلو على التقدير عدم الاشتراك
ولو كان لفظ واحد موضوعا لامور غير متناهية بوضع واحد كوضع هذا فلا اشتراك ولا خلو فان كل
موضوع له موضوع ولا اشتراك فان الشرط فيه ان الاوضاع متعددة وذلك الى الان فاسد لانه انما يكون
بين المتماثلات دون المتخالفة فتدبر وحاصله على ما في الحاشية اي من حيث انها متخالفة او متماثلة
يعني ان الهذية في اسم الاشارة انما تعتبر من حيث ان المشار اليه محسوس ومشاهد بالبصر والا فان الغرض

فهذا المنع سواء قلنا المراد بالتماثل الاتحاد في الحقيقة النوعية وللمراتب الاعداد متخالفة والا فلمعانيها حيث
التخالف في الوضع والا يكفي الوضع العام فلا بد من وضع خاص واذ لا اشتراك فالخلو وهو المطلوب
قال المعتصم بحبل المتين ولو ضم الدال الوضع العام فممكن من المهيات المتخالفة وان كانت
متماثلة في نفس الوضع فهذا الوضع كاف في الافهام فانه بالقرينة يفهم انه اراد هذه المرتبة دون تلك قال
قيل ان من المقاصد الكشف عن التخالف قلنا يمكن بايراد ذلك الموضوع مع ايراد وصف
مبين لتمام ما قبلت ففيه رد واجيب بان ما بالفعل متناه وهو المحتاج اليه وتقريره المفصل انه ان اريد بقولنا ان
انتفاء الاشتراك ملزوم الخلو ان الانتفاء ملزوم خلو ما يحتاج اليه من المسميات المعقولة فنقول
فلا نم قولنا انها غير متناهية فان المعقولات متناهية ضرورة وان اريد انها مطلقا غير متناهية فمسلم
ولا نم لبطلان التالي فان خلو المعقولات عما عن المسميات غير مضر لنا وفيه انه ان اريد بالفعل غير
متناه بمعنى لا تقف وهو المراد وحاصله ان عدم التناهي على معنيين الاول عدم التناهي بالفعل
والثاني عدم التناهي بمعنى لا تقف يعني ان المعدودات بحيث لا تنتهي الى حد فكل مرتبة من الكثرة
فرضت يمكن الزيادة عليها وهي متناه بالفعل غير واقف والمعقولات بهذا المعنى غير متناهية
فلا يصح المنع عليه والقول بان المحتاج اليه متناه بالفعل احد واما الاعراض متعلق في الزمان الغير
المتناهي الغير الواقف بالتكرار بعيد بل الجواب منع ان المركب من المتناهي متناه وانما يكون ذلك
المركب من المتناهي متناهيا لو كان التركيب بمراتب متناهية ضرورة ولو كان التركيب بمراتب غير
متناهية لكان المركب غير متناه والمركب من الالفاظ المتناهية يجوز ان يكون على مراتب غير متناهية
قال المعتصم بحبل المتين ان التركيب على الكفاية الا الفصيح والدافع غير متناه لكن التركيب الى ما لا يكاد التي
يوضع للمعاني كالمفردات والمركب الى ثلث الفاظ او اربعة او خمسة او ستة واقف البتة ومثل هذا
المركب يقصد بالوضع فالمقصود بالوضع متناه البتة فلزم الخلف فافهم وايضا يجوز التعبير بالالفاظ المجازية

المجازية قيل اكثر اللغة مجاز جواب اخر تقريره سلمنا ان الالفاظ متناهية وان المعاني غير متناهية لكن لا نم
ان ذلك لو كان كذلك لزم الخلو على التقدير عدم الاشتراك فانه يمكن التعبير بالالفاظ المجازية
بل على تقدير الاشتراك ايضا اكثر الالفاظ مجاز وايضا يجوز التعبير بالاضافة والتوصيف ما ان تق انزح
السبب صرح المسكة ونحوه وفيه دفع لما يتراى وروده ان التعبير بالمجاز بعضا الى ان يكون اكثر
اللغات مجازات وحاصله انه لا باس فان الاكثر على التقدير الاشتراك ايضا ثانيه وهذا ظاهر
لمن تتبع اللغة وايضا لو تم لكان بعض الالفاظ موضوعا للمعاني غير متناهية فينقض اجمالي الدليل حاصله
انه لو تم لزم ان يكون بازاء كل معنى لفظ فيلزم ان يكون لفظ موضوعا لمعان غير متناهية فان المعاني
غير متناهية والالفاظ متناهية واذا شرع في الوضع فينقضي الالفاظ والمعاني نافية الى عدم التناهي
فان الانقضاص من غير المتناهي قدرا متناهيا لا ينفي منه قدر متناه فلا بد من وضع لفظ لتلك المعاني
الغير المتناهية وقال المص في الحاشية ان عدم التناهي ههنا بمعنى لا تقف كما سبق ووضع
الالفاظ المتناهية لمثل غير المتناهي غير محال فانه غاية ما يلزم هو عدم وقوف الاشتراك الى حد
وهو غير محذور وقال المعتصم يحتمل المتن الجواب النقض فلا بد من دفعه بحيث لا يرد على الدليل شيء وههنا ليس
كذلك فان عدم تناهي الالفاظ بهذا النحو ظاهر البطلان فيجوز ان لا يكون الاشتراك واقعا
ولا خلو فافهم فان غرضه البيان في معرفته كما سبق واستدل بدليل من تعرف على
المختار بانه لو لم يكن المشترك واقعا لكان الموجود في الواجب والممكن متواطيا اي غير
مشترك والتالي باطل اما الملازمة فلان اطلاق الموجود على الله تعالى وعلى الممكن صحيح البتة فهو اما بطريق
اطلاق المشترك المعنوي الذي هو المعنى بالمتواطي او بطريق الاشتراك اللفظي والثاني ظاهر
البطلان فان التقدير ان لا اشتراك لفظا والثاني منتف لبطلان التالي واما بطلان التالي فلانه لو كان
اطلاق الموجود على الله تعالى وعلى الممكن معنويا فيلزم كون الواحد بالحقيقة سواي حقيقة الموجود العام واجبا وممكنا

فان الوجود في الواجب تعالى واجب وفي غيره ممكن والجواب الاختلاف بالوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم وسائر صفاته تعالى المشتركة بينه وبين عباده كالسمع والبصر والارادة وحاصل النقض بهما والحل ان الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات وحاصل ان الوجود نوعان وجود في نفسه ووجود رابطي وهو ثبوت الشيء للشيء كثبوت القيام لزيد فان اراد المستدل ان الوجود بمعنى الواجب تعالى واجب وممكن في الممكن ان الوجود باعتبار وجوده في نفسه واجب وممكن فيرجع حاصله ان الوجود الواجب واجب الوجود والوجود الممكن ممكن الوجود او اراد ان ثبوت الوجود للذات الالهية واجب لها وللذات الامكانية ممكن لها وعلى التقديرين لا يخلو من انه اراد بالوجود الوجود الحقيقي او الانتزاعي الذي هو مبدأ مفهوم الموجود المتواطئ فان كان الكلام في الوجود الحقيقي فنختار ان ذلك الحقيقة عين الواجب تعالى على المذهب الحق وزائدة في الممكن وهما حقيقتان متغايرتان فلا يلزم اصلا كون الحقيقة الواحدة واجبة وممكنة على التقديرين وان كان الكلام في الوجود الانتزاعي فنقول ان الوجود امر اعتباري ليس بموجود فضلا عن ان يكون واجب الوجود او ممكن الوجود بل نقول انه ممتنع الوجود في الخارج اذ ليس مثله الا مثل السواد والبياض بل مثله مثل سائر الاعتباريات التي لا وجود لها اصلا وان كان الكلام على الشق الثاني وهو الوجود الرابطي فنختار ان ثبوته للذات الواجبة واجب وثبوته للذات الامكانية ممكن وثبوته للذات الالهية للذات ومقتضاها فيكون واجبا بالغير وممكنا في نفسه ولا تنافي بينهما فان اكثر المفهومات شأنه ذلك فان التحيز واجب للجسم وممتنع في غيره قال المعتصم بحبل المتين ان في العبارة تحت اسرار القصور فانه تنبيه على ان التوجيه الاول مآله قوله الاختلاف بالوجوب والامكان الخ والتوجيه الثاني مآله قوله في الحاشية وعلم ان ابن الحاجب اقتصر على الجواب الاول فانه دال على ان الجواب الجدلي والاظهر ان يكون

والاظهر ان يقال ان الجواب الاول ابطال للمقدمة القائلة ان الحقيقة الواحدة لا يكون واجبة و
ممكنة لظهور فان ذلك متحقق في العالم والمتكلم فيكون ح اشارة الى النقض والمنصب بمنصب
المعارض محض قوله والاختلاف بالوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ فان قلت انه غصب المنصب
قلت ممنوع فان المستدل اذ سكت عن البيان فقد ادعى البداهة او احال الى مبحث
اخر وانكار البداهة او انكار صحة مقدمات مذكورة في مبحث اخر بالدليل او التنبيه الى سميته
غصبا فلا نسلم لظهور انه بل هو الاحق بالصحة ولكن للقائل ان يقول انه قيل في الحاشية ان الجواب
الاول حاصله النقض فهو توجيه بما لا يرضى به المتكلم فالاصلح ان يقال ان المقصود الاصلي هو النقض
لكن بعرض تحديث عدم منع التواطؤ الاختلاف بالوجوب والامكان للافادة دفع ما عسى ان يتوهم
في هذا المقام ان العالم والمتكلم امر واقع فكيف ينتقض به المقدمة الظاهرة الصحة فتدبر ثم اعلم ان
ما وقع من ابي الحسن الاحسن حيث قال وقد اجيب بان الوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم
فانه لا يظهر منه ان حاصله النقض فقط كما فهمه المص وجماعة بل اشارة الى الحل والنقض فالحل الى
تيسير قوله بان الوجوب والامكان الخ والى النقض قوله كالعالم وهذا وان وقع في موضع الاستناد
لكن الاستناد بما يقع مادة للنقض فافهم ثم التحرير الذي مر لا يخفى على الفاضل شائبة دغدغة فان الكلام
ان كان في الوجود الحقيقي الذي هو عين ذات الله تعالى فقط عند الفلاسفة او عين الذات الالهية
والذوات الامكانية كما يراه الشيخ ابو الحسن الاشعري فالوجوب بحسب الوجود بالذات لا بالغير فلو
حديث عدم منافاة الوجوب بالغير الامكان بالذات والامكان في الوجود الانتزاعي الذي هو واجب
الثبوت لموصوف بالذات وممكن الثبوت للاخر ولم يبق واجب الوجود بالغير وممكن الوجود بالغير وممكن الوجود
بالذات بل هو ممتنع الوجود وان قيل انه اراد بقوله ان الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات الوجوب
والامكان اعم من ان يكونا بالقياس الى الوجود في نفسه والوجود لغيره قلنا لا ملائمة قوله فيما بعد كما ان الوجوب

بالنظر الى موصوف لا ينافي الامكان بالنظر الى موصوف آخر ويمكن ان يقال ان الوجود بمعنى ما يشعر به بعض
العبارات عرض من الموجودات الا انها متحدة عند القائل بالزيادة فهو الوجود الحقيقي فكلام المستدل
الكلام في الوجود الحقيقي وهو عين الواجب تعالى فلا اتجاه له اصلا لانه ليس بمتواطئ والكلام في الوجود
الانضمامي فنقول انه واجب في الواجب تعالى بالوجوب وهو ذاته تعالى وبالنظر الى ذاته ممكن في نفسه
لان الوجود كالسواد للحبشي والبياض للثلج مثلا فانهما ممكنان في نفسهما فانه يمكن طرو العدم
عليهما واجبان بذات الحبشي والثلج فلا ينافي ذلك والى هذا اشار بقوله وانحل الخ والكلام في الوجود
الانتزاعي فالجواب انه واجب بالنظر الى موصوف وممكن بالنظر الى آخر ولا محذور فيه وقد مر مفصلا والى هذا
اشار بقوله كما ان الوجوب الخ فافهم ومن ههنا اي مما قلنا ان الاختلاف بالوجوب
والامكان قد يتحقق في المتواطئ كالعالم علم سقوط ما قيل ان للمستدل ان يقول كلامي في
نفس هذه الحقيقة وهي حقيقة الوجود لا في الحقائق المندرجة تحتها من الوجودات الخاصة والكلام فيها
تام لا يندفع بما ذكرت فانها من حيث هي هي واجبة او ممكنة والاول باطل لانه لو كانت في
نفسها واجبة لما كانت ممكنة اصلا والا لزم ان يكون الحقيقة الواحدة واجبة وممكنة معا
وهذا القائل اذ سمع من صاحب ما يسمع الارض بما العرض واذ قد حررنا بان لا محذور فان العالم
متواطئ مع انه واجب وممكن ولكن الوجود كذلك اندفع فانا نختار ان تلك الحقيقة في نفسها ممكنة
وانما وجبت بذات الواجب تعالى كالعلم والتكلم وكذا لا محذور في كون طبيعة واحدة واجبة بالقياس
الى موصوف وممكنة بالقياس الى آخر قوله يلزم ان يكون امر واحد محل المتضادين قلنا لا تدافع في الواحد
بالعموم قال المحقق ... في الكتاب ان ما يتصف به الفرد تتصف به الطبيعة لا بشرط شيء واليه
مال اكثر المحققين وان نازع فيه جماعة كشارح المطالع فالانسان اسود وابيض لان زيدا وعمرا كذلك
فلا تضاد قالوا ان الاشتراك بعيد لا يقع فانه لو كان واقعا لكان الالفاظ موضوعة للمعاني مشتركة فيها والمعاني

١٨٥

والثاني باطل اما الملازمة فلان اللفظ اذا كان مشتركا بين متعدد فنسبته الى كل على السواء فيفهم
عند الاطلاق كلاهما ولا يعلم انه ايهما المراد والمتكلم لم يقم تفهيم المراد في الضمير ولا من السامع التفهم و
اما بطلان الثاني فلانه لو كان المقصود مختلا فيكون الوضع من العبث وهو مثله يجتنب عن العقلاء
الواضعين فهو احرى من الواجب تعالى وهو الواضع على ما يراه الجماهير ولا عجب من هؤلاء القائلين بالاشتراك
واعلم ان قوله مشتركة يحتمل ان يكون منصوبة حالا من ضمير وضعت يعني قالوا ان الالفاظ لو
وضعت حال كونها مشتركة بين متعدد الخ ويحتمل ان يكون مرفوعة فاعلا لوضعت يعني لو وضعت
الفاظ هي مشتركة بين المعاني ولم يكن مجازات او منقولات فيرد عليهم ان المشتركات واقعة
ولا مرد لها فالاحتجاج في معرض الواقع باطل اجاب عنه بقوله وما يظن به ذلك اي الاشتراك اي
الالفاظ التي يظن فيها الاشتراك فاما مجاز او متواطئ اما الاول فكالقرء فانه مجاز في الطهر مثلا
واما الثاني كالسارق فانه متواطئ في الطرفين قلنا لا نسلم الملازمة القائلة بان الالفاظ لو وضعت
مشتركة لاخل التفهيم بالمقصود فانه يعرف المراد بالقرائن المنصوبة الدالة على ارادة المراد فان قلت
ما تصنع فيما لم ينصب قرينة قلت لا نجوز وما يظن من قبيله نفيه قرينة خفية معقولة ولئن جوزنا فالمقصود
في ذلك الابهام واليه الاشارة بقوله وقد يكون الغرض الابهام وهو امنع لبطلان الثاني القائل
ان الاخلال بالتفهيم بالمقصود باطل فان الاخلال ربما يكون مقصودا كقول امير المؤمنين ابي بكر الصديق
رضي الله تعالى عنه رجل يهدي السبيل فان المقصود من هذا الكلام الابهام وهذا يسقط الاصل
المطلوب او نقل لان الغرض قد يكون الابهام فان ههنا ليس مشترك وتقابل المثل في الكتب التواريخ
في قصة ان امير المؤمنين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كان سائرا اسائر فصادق المشركون في
طريق وكانوا لم يعرفوا الرسول صلى الله عليه وسلم فقالوا من هذا فقال امير المؤمنين رجل يهدي
السبيل اراد امير المؤمنين ان سيد العالم رجل كامل محمد يهدي جميع الخليقة الى طريق الدين القويم وفهم السائل

[illegible]

انه يفقد طريقا او غير عارف فاستصحب خفيرا المهدي به الطريق ولا شبهة في ان هذا الغرض يحصل بالمشترك
باتم وجه قال جار الله الزمخشري الا ترى بابا من البيان ادق والطف من التورية ولا انفع ولا اعون
على تعاطي تاويل المتشابهات في كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم على انه لا ينتهض على من
قال بعمومه او بوضع البشر وهو السبب على الباعث علاوة جواب اخر وحاصلها ان الملازمة القائلة ان وقوع
المشترك مفض الى الاخلال بالمقصد فان منا من يقول بعمومه اى بجواز استعماله في جميع المعاني
وظهوره فيها كلها معا فان كان مع القرينة المعينة للمعنى والصارفة عن ارادة غيره فلا اخلال والا فالكل
مراد لان اللفظ ظاهر فيه عندهم فهذا الدليل انما يتم على من لا يجوز العموم كالجماهير واما المجوزون فلا يتم
عليهم فان لهم ان يقولوا ان المراد الكل الظاهر عند الاطلاق وايضا ان الواضع لو كان البشر والطف بحكمة
غيره تعالى لا ينتهض الدليل ايضا فان الواضع ح متعدد وهو السبب على الباعث في وقوع الالفاظ المشتركة
فلا اخلال في نظيره واصطلاحه فان منظور الوضع انما هو افادة ما وضع له اللفظ وهو حاصل وانما
وقع الاخلال للسامع ولا مضايقة فيه كما اذا لم يكن السامع الذي طلب عارفا بالوضع اعلم بتبيين بالقرينة
في المجاز فان الاخلال واقع مع انه غير مضر مسئلة هل وقع المشترك في الكلام اختلف فيه
فقيل انه لم يقع فيه وقيل وقع قيل وقع في الحديث لا في القرآن الا ان الاختلاف في وقوع المشترك في
الحديث النبوي صلى الله على صاحبه واله اجمعين ايضا ثابت والاصح المختار عند الجماهير الوقوع فيهما
ولنا قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانك عرفت فيما قبل ان القروء جمع
قرء مشترك بين الحيض والطهر ولنا ايضا قوله تعالى والليل اذا عسعس وعسعس في موضوع للاقبال
والادبار فيكون مشتركا فيهما وهذا دليل ان المشترك بين الضدين ايضا واقع ولنا ايضا قوله صلى الله
عليه وسلم رحم الله تعالى رجلا سمحا اذا باع واذا اشترى واذا اقتضى رواه البخاري عن جابر رضي
الله تعالى عنهما فان البيع والشراء من الاضداد قالوا ان المشترك غير واقع لانه ان وقع مبينا بالقرائن

بالقرائن الدالة على المراد لبطل الكلام بلا فائدة لان المنفرد عن الاشتراك مغن عنه والصحيح ان المنفرد
عن المشترك يغني عن البيان فقط يكفي في الزام فايراد المشترك ثم البيان تطويل بلا طائل وان
وقع مبينا فهو غير مفيد فانه لا يفهم المراد منه البتة فيقبح الكلام ولا يتوهم ان الدليل عام ينفي
الوقوع في كلام البشر ايضا لان التطويل في كلام غيره تعالى غير قبيح بخلاف كلامه فانه في مرتبة
من البلاغة لا يبلغها كلام فلا بد من ان يكون خاليا عن مخلاتها فافهم قلنا اولا لا نم الملازمة
الا ان المشترك ان وقع مبينا لتطويل بلا فائدة كيف والابهام ثم التفسير من البلاغة
فهذا التطويل ان اعتبر انه من عدم الفائدة فلا نم بطلانه والا فالملازمة ممنوعة كيف والكتاب الذي هو
مقتضى القبول من البلاغة فلا يرد القران وقع جامعا لهذه البلاغة وقلنا ثانيا لا نم ان المنفرد يغني
عنه فانه ربما لم يكن هناك منفرد مستقل بالافادة بل هو من التوابع فلا يصح الافادة الا بالمجموع وقلنا
ثالثا لا نم انه تطويل بلا فائدة فانه قد يكون القرينة حالية فلا بد في الافادة من ايراد اللفظ المشترك
مع تلك القرينة اذ القرينة لا يمكن ان تحصل البيان لما في الضمير وقلت رابعا انا نختار ان المشترك
غير مبين ولا نم انه غير مفيد كيف وعدم التعيين لتعدد الذهاب الى كل مذهب ففيه اشارة
الا ان للسامع ان يحمل عبارته على كلا المتضادين وانه ان عدل عن احدهما يعدل الى الآخر فلا يفوته
اصل المقصود ولذلك كان ايراد المشترك من الصنعة اللطيفة نحو عسعس فانه يحتمل ان يكون المراد منه اقبل
وان يكون المراد ادبر وقلنا خامسا ان المشترك مع عدم البيان يفيد الاستعداد
للامتثال فان المذهب انه مجمل ع فالمخاطب اذا سمع الخطاب تهيأ للامتثال حين
البيان فيفوز بالسعادة بالاستعداد وقلنا سادسا قد يقصد الاجمال لافادة الخصوصيات
كاسماء الاجناس فانه ربما يكون المقصود حصة منه كزيد من رجل فيورد لفظ الرجل لئلا يطلع الغير على
مقصوده كما اذا كان المقصود ذمه فيقال جاءني رجل ولو قال جاءني زيد لادى الى الفساد وهذا

المشترك قد يقصد مراده من غير قرينة الاجمال ليعتقد السامع قبله باعتقاد حقيته وهذا اشد انواع
الايمان فانه ان عرف معناه فالاعتقاد ولو لم يصح معناه وصدقه واذا لم يعلم فمما اعتقد الاعلان الكلام حق
في جميع الكلمات فيجب الاعتقاد تعلقا يصح معناه بان ما اراد حق والاعداد للعمل والامتثال اذا فهم
مسئلة هل له اي للمشترك عموم اي هل يصح ان يطلق ويراد جميع معناه او اكثر من معنى
واحد اختلف فيه فمنع ابو حنيفة والامام فخر الدين الرازي من اصحاب الشافعي والكرخي منا والبصرية وابو علي
الجبائي وابو هاشم من المعتزلة وجوز الشافعي والامام مالك والقاضيان ابو بكر الباقلاني الاشعري وعبد
الجبار المعتزلي عمومه اي عموم المشترك في مفهوماته الغير المتضادة وقوله عمومه منصوب على انه مفعول به
لجوز ويحتمل ان يكون منصوبا على التنازع فعمل الثاني وحذف من الاول ويحتمل التشريك كما يراه النحاة
ولعلهم ارادوا بغير المتضادة ان المشترك بين الضدين لا كان بحيث لو حمل على المعنيين للادى
الى التدافع لا يحتمل عليهما والا فلا خلاف في حمل المشترك على المتضاد على تقدير تجويز العموم كما اذا
قال زيد رايت بمعنى الحيض والطهر بل نقل عن الشافعي والقاضي ابي بكر الباقلاني وجوب
الحمل على المفهومات كلها ان صح لظهوره فيها كلها وانما الرجوع الى الواحد للصارف ولعل ان
قول الشافعي مضطرب فقد نقل عنه ان المشترك ظاهر في الكل وهو الاصح وانما الاهل عنه
لصارف عنها في التحرير والمشهور انه مثل قول المعتزلة وهو جواز العموم ونقل عنه ان الحمل
على الكل من باب الاحتياط ومن المانعين لعموم المشترك من جوز في التثنية والجمع اي ان المجوز
مجوز في الكل من المفرد والمثنى والمجموع والمانع مانع كذلك الا نفر ذكره منهم فانهم جوزوا في المثنى والمجموع
والقائلين منهم من جوز في النفي دون الاثبات وفي الهداية حلف لا يكلم مولاه وله الموالي
معتقون بالكسر اسم الفاعل واسفلون اي معتقون بالفتح انهم كلم حنث لان المشترك في النفي يعم
فهذا يدل على التجويز في النفي مع انه من المانعين ومحل الخلاف انما هو في الكل العددي لا على الكل

١٢٢

على كل واحد مطابقة وقيل المجموعي فان المشترك عندهم كالعام وحاصله ان التنازع في صحة ان يراد
بلفظ مشترك كل من معانيه بحيث يكون كل منها مناط الحكم الذي في ذلك الاستعمال
حتى لو فصل لرجع الى حكمين كما اذا قيل ان سعاد ذات قرء اي سعاد ذات حيض وذات الطهر
ذات طهر فالاكثرون منعوه والمجوزون جوزوه وهذا هو المشهور وقيل ان التنازع في الكل المجموعي
ومعنى انه هل يصح ان يراد به مجموع المعاني بحيث يكون مناط الحكم هو المجموع فلا ينحل الى حكمين وظني ان هذا
لقولهم ان المشترك كالعام اي كالعام الاستغراقي الذي عمومه باعتبار الاجزاء كالجميع والكل المعرف
لا الموف باللام وسيجئ ان شاء الله تعالى ما ينفتح به هذا القول وقال بعض شارحي منهاج القاضي
البيضاوي في تحرير النزاع بما لا يخلو عن شائبة خفاء معانيه متضادة اولا والمتضادة يمكن الاجتماع
اولا وعلى الثاني لا يجمع البتة وعلى الاول فلا يمتنع عقلا واللزوم للعلم بحاله مع التضاد حتى لا يمكن
ان يكون متعلقه لشيء واحد اولا كما اذا قيل رايت عينا اي ذهبا وشمسا وقوله تعالى ان
الله وملائكته يصلون على النبي وعلى الاول جايز عقلا واوجبه الشافعي عند انتفاء القرينة المخصصة وعلى الثاني
اختلف فان اريد استعماله دفعة في كل معنى متعلقا كل منهما لشيء غير الشيء الذي تعلق به المعنى الآخر
فالظاهر جوازه وكان المجوز اراده ذلك وان اريد استعماله في كل متعلق بالمجموع من حيث هو هو لكل
من المذكورات موجودا جاز تعلقه به اولا فالظاهر عدم الجواز وكان مراد المانع ذا اه وقال المعتصم
بحبل المتين انه صلح من عزّ ر الخصوم كما يرشد اليه التنبيه فانتظره والعلم بالسر اثر عند العليم الحق
ثم اختلف في هذا الاستعمال اي استعمال المشترك في كل من معانيه فقال العراقي وابن الحاجب انه مجاز
ونقل عن الشافعي والقاضي ابي بكر الباقلاني وعلى الى على ما نقل عن الشافعي واشياعه الامام حجة الاسلام
ابو حامد محمد الغزالي انه حقيقة وهو الاشبه فان الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له ولا شبهة
في ان اللفظ انما وضع لكل من معنييه مع قطع النظر عن الافراد والاجتماع فاذا استعمل في كلا معنييه الذي

وضع اللفظ بازائهما فقد استعمل في ما وضع له غاية الامر ان الاستعمال استعمال للكل فيكون اجتماع
حقيقتين نعم وكان محل النزاع المجموع لكان مجازا فانه لم يجاوز موضع اللفظ بازائه والقيد الا ان اشترط
في الحقيقة ان يكون على قانون اللغة لا يكون حقيقة عند الحنفية ولا مجازا فافهم وستنفتح لوجه احكام
في تقرير الدليل ان شاء الله تعالى لنا اولا وللعلماء ما اقول انه لو كان المشترك مستعملا في كل من
معانيه يلزم توجه الذهن في ان واحد الى النسبتين الملحوظتين تفصيلا والتالي باطل اما الملازمة
فظاهرة ضرورة ان قولنا عين جارية اذا اريد بالعين الواقعة فيه الباصرة والينبوع فلا شبهة في انه
يصح ان يكون للبستان بمنزلة قضيتين احدهما الباصرة جامدة واخرهما الينبوع سائل وقد لوحظ فيه الى
المحكوم عليه ملاحظة ثانية فان المفروض ان المعنيين مرادان وبتعدده يتعدد النسبة فلا بد من توجه
الذهن اليهما فهذان التوجهان مقارنان في الزمان او يتقدم احدهما على الآخر والتالي باطل اذ لا
مرجح فان المجوز هو الوضع ونسبته اليهما على السواء فبقي التقارن وفيه التوجه اليهما قران واحد و
اما بطلان التالي فلانه من الضروريات ان الذهن لا يلتفت في ان الى اكثر من نسبة واحدة والآخر
ما مر في اول المبادي اللغوية ان اللفظ المفرد لا يصح الانتقال منه الى كثرة وقال المحقق محشي المختصر
للاصلاح نمنع انه لا مرجح فانه يجوز ان يكون اسباب خارجة عن الوضع مقتضية للانتقال اولا الى
واحد منهما ثم الانتقال الى آخر ككثرة الالتفات الى واحد والممارسة به وادامة الحضور في الخيال
او تقدم الذكر كقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون فان الصلوة منه تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار
على ما زعم الخصوم فذكر الله تعالى اسمه اولا تماما والى ان ينتقل الذهن اولا الى معنى صالح للاسناد اليه وذكره
تعالى عبادة المؤمنين ثانيا مرشد الى الانتقال ثانيا وكقولنا صلى الله والملائكة فان الاتصال بالله يعطى
يهدي الى الانتقال الى ما يناسبه وهكذا اقتضى مقتضى وقع وثانيا نبنى على ما ذكره الشيخ الهمام ابن الهمام ان
المتبادر ارادة احدهما معينا ومنعه مكابرة فهو شرط استعمال اللغة وحاصله ان اللفظ وان كان موضوعا

وان كان موضوعا لهما لكن المتبادر احدهما فان من تتبع اللغات يتبادر فهمه الى واحد بلا قرينة مخصصة
او دالة على الواحد المعين فعلم ان شرط الاستعمال الاستعمال في الواحد فان الاستعمال
لو كان جاريا على الاستغراق على كل واحد منهما مما وضع له لتبادر الذهن الفهم اليهما على جهة الارادة
فانه لا مانع والمقتضي قائم واذا كان الشرط ذلك فالاستعمال فيهما على خلاف ما اقتضته اللغة فهو
خطاء ومثله مثل الذي وذو وقاطبة ونحن وانا وامثالها فان الموصول والكناية بمعنى الذي مطلقا
لكن لا يجوز ان يستعمل استعماله بل اشترط في استعماله اقتران الصلة وكذا ذو شرط في استعماله الاضافة
وقاطبة يجوز ان تقع مسندا اليه فانه بمعنى الجميع لكن لو استعمل فيه لكان من خلف القول مع ان المعنى
بحاله فان معنى رأيت الناس قاطبة ورأيت قاطبة الناس واحد من جهة المفردات لجميع الوجوه
ومن حيث التركيب في الحال اذ فقد شرطه فيه النصب على الحالية وكذا الضمائر البارزة لا يجوز ان تقع مجرورة
فان منع على التبادر فنقول انه مكابرة مخالفة مع المتفحصين احوال اللغة ومن اضعف المقالات في هذا المقام
ما اورده شارح شرح المختصر على اصل الدليل من انه لو سبق احدهما الى على التعيين لكان حقيقة فيه فكان
الاشتراك معنويا لا لفظيا لانه لم يرد المستدل انه يتبادر المفهوم المردد حتى يلزم الاشتراك المعنوي بل ان
المتبادر احد المعنيين لا على التعيين اي بحصولان في الذهن فيتبادر عند الذهن ان واحدا منهما فافهم
فتدبر واذ عرفت ما قد اعطيناك في تحقيق الدليل انه الحق فالحكم بظهوره اي لظهور المشترك في الكل
اي كل من المعاني كما هو المنسوب الى الشافعي وبعض الاشاعرة تحكم وقال الشيخ ابن الهمام ان اتفاق المعنى
لو تود على التعليل بانه مخل بالفهم والمشتبه على ان الاجمال مما نعقد للاتفاق الكل على التعين فظهوره في
الكل والمناقشة ان نقول ان من المشتق الشافعي والائمة انه نقول في الجواب بان الاجمال مما لم نقصد
وقد مر ما فيه فافهم ومن هاهنا اي مما ذكرنا ان شرط استعماله الاستعمال في الواحد لغة علم اندفع قول
المصححين استعماله في كل من معانيه حقيقة انه وضع لكل مطلقا من غير تقييد بكونه مع الاخر او منفردا عنه فاذا قصد الكل

ای کل کان الاستعمال فی ما وضع له فهو معنی الحقیقة وفیه اشارة الی دلیل الجواز وتحریره ان هذا
الاستعمال استعمال فیما وضع له وکل استعمال کذلک غیر ممتنع لغة ولو لم یرده احد لا غائلة علیه
من اهل اللغة فیجوز قطعا مثل الحقیقة المهجورة فانه لو استعمل اللفظ فی المعنی الحقیقی لا خفاء فی صحته
والمقصود المعول اثبات الحقیقة من هذا المنهج غیر صحیح فمعنی کلامه ان نقول مصحح الحقیقة لیطرد ذلک
لان الوضع لا یکفی للحقیقة بل یجب الاستعمال ومن شرط علی عدم الجمع فلو استعمل کان خطاء وحاصله
ان الحقیقة کلمة استعملت فیما وضع له من حیث انه وضع له علی القانون اللغوی فاستعمال اسم الفاعل
فی الماضی والاستقبال لا یکون من الحقیقة البتة وکذا استعمال الضمائر المنفصلة فی مقام الجر واستعمال
فاطبة فیطرا فی غیر مقام الحال بل لعل من المجاز واشذ من الخطاء فیتجه کون المشترک موضوعا
لکل لا لزم ان یکون حقیقة فان من شرط استعماله فیهما عدم الجمع فی الاستعمال بین المعانی فلو استعمل
فی المعنیین کان من قبیل الخطاء فلا یکون حقیقة ولا مجازا الغیر صحیح التصحیح من قبیل المجاز العموم فان
الاستعمال عنده صحیح وهو فیما وضع له وهو المعنی من الحقیقة فان قلت ان المراد من الحقیقة المستعمل
مطلقا فی الموضوع له وهو متحقق قلت هذا صحیح ان اصطلح علیه لکنه خلاف المشهور ومع ذلک لیس من غیر
فائدة ونزاع فی غیر محل لا قضاء به الی النزاع اللفظی ومن ههنا ظهر لک ان ما فی شرح المختصر ان اللفظ
اذا استعمل فی المعنی الموضوع له والمعنی المجازی کان مجازا لان اللفظ لم یستعمل الا فی غیر ما وضع
له اولا لان ذلک لم یکن المجازی داخلا فیه فهو داخل الان فکان مجازا اذ لا معنی له الا ذلک ناش
من بعد ذان فیه وهو الغفلة عن الفرق بین الکل الاجزائی والکل الافرادی وقد کان فیما سبق فرض
المسئلة فی الکل الافرادی والعجب انه حکم بالحقیقة اذا استعمل فی کل من المعنیین مع انه یرد علیه
الدلیل بعینه فان کل واحد منهما لم یکن داخلا فی الموضوع له وههنا قد دخل فی المستعمل فیه فهو غیر ما وضع
له وان لم یکن داخلا منه فیرد علیه ورود ما یرد علی ان الاستعمال فی الموضوع له وغیره فیکون حقیقة

فيكون حقيقة ومجازا معا فالحق ان هذا الاطلاق ان كان فهو حقيقي ومجازي والا فهو ليس بحقيقي ولا مجازي
الا على التقدير كما علمت فيما سبق وسيعود الى هذا المطلب في بحث الحقيقة والمجاز ان شاء الله تعالى
قالوا ان العموم لو كان غير جائز لم يقع في الكلام الالهي وقد وقع اما الملازمة فظاهرة فان الكلام
الالهي من افصح الكلامات فهو ابعد كل البعد عن الكلام الباطل واما الوقوع فيدل عليه الايات قال
تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات الاية وغيرها قوله بعده ومن في الارض والشمس والقمر و
النجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض
ومن غيرهم غيره يعني ان السجود ههنا هو الوضع يراد اذا استعمل في الناس والسجود من غيرهم
غيره اي غير الوضع المذكور وهو الانقياد والاطاعة لقدرته تعالى جلت وعلت واذا قد استند في الكريمة
الى الناس وغيرهم فقد اريد كلا المعنيين هو الوضع وغيره وقال تعالى ان الله وملئكته يصلون على
النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وهي اي الصلوة من الله تعالى رحمته اي معناها معنى
الرحمة ليستعمل فيه اذا استند الى الله تعالى وهي من الملئكة استغفار وهي من العباد دعاء فقد
اريد الاولان في قوله يصلون لانه استند الى الله تعالى وملئكته المتوهمين والجواب عن الاول انا لا نسلم
ان السجود مشترك بين الوضع وغيره بل الذي يقول عليه ان السجود فانه الخضوع وهو في الانسان
بوضع الجبهة وفي غيره بغيره وحاصل ان السجود والمطاوعة الكاملة وهو الاطاعة لكل ما وجد في حقه فرد
المامور بامور فالاطاعة الكاملة في حقه هو الامتثال بها كلها وان كان مامورا ببعض الامور كما اذا كان مسافر
فانه غير مامور بالجمعة والعيدين والصوم والرباعية والتوضي بغسل الاعضاء كلها اذا كان مستحق الغسل الى ايام
فالاطاعة الكاملة في حقه هو الامتثال بما امر مع الخضوع وهذا المعنى يصح ان يطلق في الموضعين فان الانسان خاضع
له تعالى خضوعا تاما كالانبياء والاولياء صلى الله عليهم اجمعين ورضي الله تعالى عنهم والشجر ايضا خاضع فانه
مطيع للامر التكويني الواقع في حقه وقس على غيره فلا يرد ما ذكر في التلويح وامثاله من انه ان اريد الخضوع القهري

وهو اطاعة الامر التكويني شمل الكل فان الكل مكوّن ومطيع لامركن كما هو ظاهر فلا وجه لتخصيص كثير من
الناس كما وقع في قوله تعالى وكثير من الناس وان اريد الخضوع الاختياري فهو غير صحيح كيف
والاختياري لا يتأتى في غيرهم اي في غير الناس من الشجر والدواب ووجه عدم الورود ان السجود هو
غاية الخضوع وهو معنى عام يتحقق في الناس بان نضع وجه الجبهة في الارض والطبع في جميع ما اوتوا من الصلوة
والصوم وغيرهما ويتحقق في غيره لغيره وربما يجاب بالتزام التقدير اي الم تر ان الله يسجد له من في السموات
ويسجد له من في الارض ويسجد له الشمس الخ وفيما ذكرناه غنية عنه والجواب عن الثاني ان الصلوة موضوعة
للاعتناء باظهار الشرف ويتحقق منه تعالى بالرحمة ومن غيره بدعائه له وحاصل الامر ان الصلوة موضوعة لمعان
تعدد كذا ١٢
استعملت فيها بل لها معنى واحد وهو الاعتناء بابراز الشرف وهو من الله تعالى بالرحمة ومن العباد والملئكة
بالاستغفار والدعاء فمعنى قوله ان الله وملئكته يصلون اي يعظمون ويعتنون باظهار الشرف على النبي
ويدل عليه لو كان لها معان متعددة لم يصح التفريع لقوله يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما الا بتجوز
من الفائدة الزائدة على الكلام ولم يرد ان الاعتناء باظهار الشرف منحصر في الرحمة والدعاء والاستغفار
كيف وهو يمكن ان يتحقق بوجوه شتى لكن الفرد الظاهر منه تلك الامور فيقل الظاهر من العباد وكذا من الملئكة كذا
والمراد بذلك تقديمها للاشتراك المعنوي على اللفظي فانه يصح انه خلاف الاصل ومنها امكن الانحراف عنه بحسن النية
ويرد عليه ان الصلوة اذا كان لمعنى الاعتناء باظهار الشرف وهو اعم من الدعاء له صلى الله عليه وسلم
فاثبات وجوب الصلوة على الخصوص بالاية الكريمة مشكل واهل التفسير على اضمار خبر للاول وهو الله يصلي
قال اي ان الله يصلي على النبي والملئكة يصلون على النبي ويدل عليه يصلون ويكون قوله تعالى على النبي على
سبيل التنازع فيقطع بالتشريك او بالحذف فان قلت ان الخبر في الثاني جمع فلا يدل على حذف
الواحد قلت هو يدل على معنى مناسب فيحذف ما يناسب كقوله اي كقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما
عندك راض والرأي مختلف فان قوله راض لا يصلح الخبرية عن نحن فانه جمع وهو مفرد ويجب التطابق في الخبر

في الخبر الاشتقاقي فلا بد من ان يكون خبر الا انه في خبر نحن محذوف وهو راضون فان قلت هيهنا يصح
فان معنى الرضا في الموضعين فيدل الرضا الثاني على الاول غاية الامر انه فرق بالواحد والجمع جاز
من قبل الموصوف بخلاف الآية فان الصلوة من الملائكة حقيقة مغايرة لحقيقتها من الله تعالى فلا يدل
احدهما على الآخر قلت انهما معنى جامع وهو التعظيم فيدل احدهما باعتبار تضمنهما واشتمالهما على التعظيم ان
المناسب للتعظيم ينبغي ان يقدر في الاول ومثل هذا القال فيما سبق من حديث توزيع قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما مسئلة المشترك ان تجرد عن القرينة مجمل لا عند الشافعي
ومن تبعه والاظهر الا عند ابن فهو من تبع الشافعية ومن تبعهم وحاصل المسئلة انه قد سبق في الفصل
المتقدم ان المشترك لا يجوز ان يراد معانيه الكل فاذا اطلق فلا بد من ان يراد واحد منها واذا فقدت
القرينة المعينة فلا ترجيح لواحد من المعاني فلا بد من الرجوع الى بيان المتكلم وهو المجمل فان قلت ان
الكلام موضوع للافادة فلا يجوز ايراد المشترك مجردا عن القرينة فان فيه اخلالا قلت الجواب عنه قد عرفت ان
الابهام ربما يقصد وايضا يجوز ان ربما تنفاد القرينة الظاهرة على التي من المخاطب فالمتكلم وان نصب القرينة
واعتمد عليها لكن السامع قد ذهل عنها فهو مجمل عندنا ولا اجمال عند اصحاب الشافعي وعنده فانه ظاهر في
الكل عنده فيحمل عليه فلا اجمال البتة وان اقترنت به قرينة الاعمال اما لواحد معين كعين دامعة وعين
جارية قلت فان الدمع يدل على الباصرة والجري يدل على الينبوع فيحمل على ذلك الواحد اذ لا مانع والمقتضي
قائم وهو ان الكلام موضوع للافادة لما في الضمير او غير معين كزيد جون فيحمل ضرورة ان الكل لا يراد ولا ترجيح
للواحد او للاكثر عطف على قوله لواحد اي ان اقترنت قرينة الاعمال للاكثر فيحمل عليه عند الجمهور وهو الشافعي
واصحابه فان الجمع جائز عنده فلا مانع والمقتضي قائم ولا ترجيح لواحد وعند المانع وهو الجمهور مجمل لان
الجمع ممتنع ولا مرجح لواحد او قرينة الالغاء عطف على قوله قرينة الاعمال يعني المشترك ان اقترنت قرينة
الالغاء اما للبعض فيحمل على الباقي ان كان واحدا وهو راجح لان الاحتمال الثاني المذكور سابقا فان القرينة

اذا دلت على ان كل معنى لهذا اللفظ لا يصح في هذا المقام سوى ذلك فقد دلت على الاحتمال الواحد
معنى فلذلك يحمل على الباقي والسر فيه ما مر مرارا ان المانع منتف والمقتضي قائم والا اي وان لم تكن
الا واحدا بل متعددا فمجمل فهو راجع الى الاحتمال الرابع وهو ان يكون قرينة الغاء الاكثر فان
القرينة لما دلت على الغاء معنيين مثلا فقد بقي له اخران فقد دلت على انهما المراد ان بدلا او جميعا
ووجه الاجمال ظاهر فان الاجتماع غير صحيح والتعيين لا دليل عليه الا عند الجمهور للجمع فانه لا اجمال عنده بل
يحمل على ذلك الباقي فان الجمع جائز واما الكل عطف على البعض اي ان اقترنت قرينة الالغاء للكل فيحمل
على المجاز الارجح صيانة عن تضييع كلام العاقل فان العقلاء انما يوردون الكلام للافادة لا للتلهي
والاطالة الا بغير طائل واذ لا يصح الحقيقة فلا بد من المجاز وانما قيد بالارجح لانه لا شبهة ان المعاني المجازية
كثيرة ولا يصح الحمل على الكل لما سيجيء ان الاستعمال في المعنيين المجازيين غير صحيح كما انه لا يجوز في الحقيقة
والمجازي ان شاء الله تعالى فلا بد من الواحد فلا بد من طلب الترجيح والا يلزم الترجيح من غير مرجح وان
تساوت المجازات مع نفي الاجمال لان الجمع بينهما غير صحيح ولا مرجح لواحد الفصل الثالث في مبحث
الحقيقة والمجاز الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب واحترز بالقيد الاول عن الكلمة
التي وضعت لمعنى ولم يستعمل فيها فلا يكون حقيقة اصلا ولا يكون مجازا ان استعملت في معنى مجازي
والا فلا حقيقة ولا مجاز واحترز بالقيد الثاني عن المستعملة في غير ما وضع له فانها مجاز واحترز بالثالث
عن المستعملة فيما وضع له في اصطلاح التخاطب كلفظ السنة والكتاب مثلا فانهما اذا استعملا في معناهما
اللغوي في فن الاصول يصدق عليهما انه كلمة مستعملة فيما وضعت له مع انه ليس بحقيقة واذ لا الصدق
عليه مع قيد اصطلاح التخاطب خرج ثم اعلم ان قوله فيما وضع له بحسب ظاهره غير صحيح والصحيح فيما وضعت له
والتاويل ان المفعول الذي لم يسم فاعله هو الجار والمجرور وليس الضمير الراجع الى الكلمة او يكون ذلك
بتاويل اللفظ والاحسن ان يتعلق بوضع ومتعلق الاستعمال محذوف اي ان الحقيقة الكلمة المستعملة

المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب استعمالا في ذلك الاصطلاح ويحتمل ان يكون متعلقا
بالاستعمال والمآل واحد ولو اكتفى على قيد الحيثية المفهوم من التعاريف لكان اخصر صحيحا
يعني ان الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضعت له من حيث ان الاستعمال في الموضوع له او من
حيث ان الموضوع له هو موضوع له فافهم وهو الظاهر وهي ثلثة اقسام لغوية وعرفية عامة وهي
اي العرفية العامة انما يكون بتخصيص اي يكون الحقيقة العرفية العامة بان كان اللفظ موضوعا
في اصل الوضع لمعنى ثم استعمل في العرف العام في الخاص كالدابة قبل او باشتهار المجاز كما في
الحرمة الى الخمر فان الاصل ان يستعمل مضافة الى الافعال ولعله نظر والا فلقائل ان يقول انه
مجاز بالحذف او مجاز في الاسناد قلت فيما نحن فيه ورد على التحقيق انه حقيقة لغوية اقول انه مجاز بالحذف
قد يكون بالتعميم اي يكون موضوعا في اصل الوضع لمعنى ثم استعمل في الاعم منه كما استعمل ان
الخطاب الخاص بالنبي صلى الله عليه وسلم يعم الامة عرفا فهذا العموم ان كان بطريق دلالة النص
فليس بحقيقة لغوية والا فهو فيما نحن فيه بحسب الكلام المتعلق به ان شاء الله تعالى وقال المصنف [illegible]
قد يكون بغير ذلك كلا اضع قدمي في دار فلان وخاصة وهي اصطلاحية كالمنع والنقض في عرف اهل
والكل خاصة الفنا يكون واضعها خاصا بفن من الفنون وهو الشارع لكن اوردت اظهار الشرع
كالصلوة كانت موضوعة في اصل الوضع للدعاء ثم استعملت في كلام الشارع في الاركان المخصوصة
والمجاز هي الكلمة المستعملة في غير ما وضع له في اصطلاح به التخاطب وانما حذف اعتمادا على ما سلف في تعريف
الحقيقة ويمكن ان يقال انه اعتبر ههنا الحيثية ولم يكتف في الحقيقة بها ايماء الى ان طريق الصحيح التعريف نحو ان
لا يكون قوله لعلاقة غير داخل في الحد ويكون اقحامه تتميما للفائدة والاظهر ان يكون من الحد اي المجاز
كلمة مستعملة في غير ما وضع له لعلاقة زائدة على الوضع وهذا القيد يفيد فائدة الحيثية واصطلاح التخاطب
وهذه العلاقة خمس وعشرون نوعا كما في حاشية السيد قدس سره الشريف للمختصر وشرحه ولا باس بان نفصل

الكلام المورد فيها فاستمع الاول السببية والثاني المسببية نحو بعض الخمر ونشرب الاثم اي الغيث والخمر
والثالث الكلية كالاصابع للانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم والرابع الجزئية كالرقبة
والرقبة على الذات والخامس الملزومية كالنطق للدلالة في قولهم والحال ناطقة والسادس اللازمية
كشد الازار للاعتزال عن النساء كقول الشاعر قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم والسابع [illegible]
كالاسد للشجاع والثامن الاطلاق والتاسع التقييد كاليوم ليوم القيامة والمسفر للشفة والعاشر
الخصوص والحادي عشر العموم ولا تتوهم ان ما بين العلاقتين هما الاوليين فان المطلق عام والمقيد خاص
فانا لا نسلم المقدمتين فان التقييد ربما يكون بالمساوي فان قلت ان العموم بحسب المفهوم متحقق
في المطلق قلنا اولا ان الكلام في العموم بحسب التحقق والصدق وثانيا ان جهة العموم مغايرة
لجهة الاطلاق ضرورة فالعموم هو كون الشيء متحققا في كل ما صدق عليه شيء آخر بدون العكس والاطلاق
هو التجرد عن امر والثاني عشر حذف نحو واسأل القرية وفيه تسامح فان المجاز بالحذف نحو آخر من المجاز
ولفظ مشترك بين المجاز الذي نحن بصدده وهو المتبادر عند الاطلاق والمجاز بالحذف واما هو لا يستعمل
الا مقيدا بالحذف فنحن نطلب العلاقة المصححة لاستعمال الكلمة في غير ما وضعت له وعلاقة الحذف
ليست بهذه المثابة والثالث عشر حذف المضاف اليه نحو انا ابن جلا ويرد عليه مثل ما مر والرابع
عشر المجاورة كالميزاب للماء والخامس عشر الاول اليه كقوله اعصر خمرا والسادس عشر المضي عليه والسابع
عشر المحلية والثامن عشر الحالية نحو ففي رحمة الله اي في الجنة والتاسع عشر آلة الشيء للشيء كاللسان
للذكر والعشرون احد البدلين للآخر نحو الدم للدية والحادي والعشرون النكرة في الاثبات للعموم
نحو علمت نفس اي كل نفس والثاني والعشرون التضاد والثالث والعشرون المعرف
باللام للواحد والرابع والعشرون الحذف وفيه ان عموم القولان القائلتان بحذف المضاف وحذف
المضاف اليه فيهما فينتقض العدد مع انه يرد عليه مثل ما مر والا فلا فائدة في اعتبار حذف المضاف [illegible]

حذف المضاف علاقة وحذف غيره اخرى مع انه يمكن بهذا النهج علاقات لا تعد ولا تحصى كحذف
المفعول والحال والظرف مثلا ثم المعرف باللام للعهد الذهني وهو من جنس اللازم فلا مجاز
والا فهو من طريق المشابهة في العهدية والا فهو من قبيل الاطلاق والزيادة نحو ليس كمثله شيء والحاصل
والحصر في الزيادة ويرد عليه مثل ما يرد على الحذف فتذكر وقيل اثنا عشرة كما في المنهاج
حاصله ان العلاقة المعتبر نوعها نحو السببية ومنها القابلية نحو سال الوادي والصورية كتسمية
اليد قدرة ووجه مناسبته ولكنها في غير محلها والفاعلية مثل نزل السحاب وفيه الغاية مواخذة
ونحو المسببية كتسمية المرض المهلك بالموت ومنها الغائية لان الغاية معلول خارجا
وان كانت علة في الذهن فلها جهتان فيصح المسببية ونحو المشابهة ونحو المضادة والكلية والجزئية
والاستعداد كالمسكر للخمر والمجاورة والزيادة والنقصان والتعلق كالخلق على المخلوق قال
المعتصم بحبل المتين اي عدت السببية باقسامها نوعا واحدا في العلاقات المذكورة في احدى
عشرة والا تزيد على اثنا عشر فان السببية مع اقسامها الثلث ومع المسببية مع الغائية خمس والمشابهة
والمجاورة والمضادة والكلية والجزئية والاستعداد والزيادة والنقصان والتعلق تسعة فالمجموع
اربعة عشر ولذلك قال شارحه اربعة عشر ولعل المصنف ادرج سوى الغائية في السببية والغائية على حدة
فيكون اثنا عشرة والامر هين وانت تعرف ان لا مخالفة بين المشهور والمنهاج فانه يمكن ان يرد
ما في المنهاج الى المشهور وقيل العلاقات خمس وهو الذي اورده ابن الحاجب وهي المشاكلة والمشابهة
والاول السببية والكون عليه والمجاورة وقيل العلاقات اربعة وهي المشابهة والثلث المذكورة في قول
ابن الحاجب والفرق بين هذين المذهبين ان الخمس جعل الاشتراك في الشكل قسما والاشتراك في
غيره اخر والرابع جعل الاشتراك في صفة قسما واحدا وليعلم انه لا مخالفة بين الاقوال بل الفرق بينها الاجمال
والتفصيل فابن الحاجب احد المجاورة من الكلية وغيرهما وعلى هذا اقس وفي عامة كتبنا الاثنان وهما المشابهة

والمجاورة وهذا امثل مما وقع في فن البلاغة من تقسيم المجاز الى المرسل والاستعارة وهذا اشد احكاما من السابق
مسئلة المختار انه لا يشترط سماع الجزئيات خلافا للبعض فعنده فلا يجوز عنده اطلاق لفظ في معنى مجازي الا بعد
ان يعلم ان العرب استعملوه في ذلك تجوزا كما في الحقيقة واما الكليات فلا اشتباه انه لا خلاف في اشتراطها
فانه لا يجوز التجوز ما لم يعلم ان بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي نوعا من المناسبة التي راعوها والا اي
لو شرط السماع لتوقف اهل العربية في التجوز والتالي باطل وجه بطلانه فهم لا يتوقفون بل يستعملون
مجازات متعددة لم تسمع اصلا بل عدوا المجاز الغير المرسل من اللطائف ولذلك اي لاجل ان النقل
في الجزئيات المجازية ليس بضروري استبدعوا في التجوز ودونوا المجازات في الدفاتر والاسفار بدونهم
اي مثل ما دونوا الحقائق في الكتب والطوامير وخاصة ان بدون الكتب تذكر الاوضاع اللغوية منسوخة
ولذلك اي لان العقل غير واف بالفهم والتفهيم الا باطلاعهم من حال الاطلاع فلا بد من التدوين ليسهل
العبور على طريق التعلم والتعليم والتفهم والتفهيم فهذا الباعث متحقق الثبت اذا كان فهم المعاني المجازية
وتفهيمها موقوفا على السماع فلا بد من التدوين ولو لم يتفقوا اليه وهو البعيد عنهم علم ان السماع ليس
بشرط وهذا كانه دليل على اصل المدعى وفيه اشارة الى انهم قد اوردوا بعض المعاني المجازية وتلك هي التي
شهرت لكنهم لم يوردوا امثال ايرادهم الحقايق واستدل لمن يعرف قائل بانه لو كان المجاز نقليا
لما افتقر على العلم بالعلاقة والتالي باطل اما الملازمة فلان التجوز لما كان موقوفا على السماع والاذن
فنفس الاذن كاف فلا حاجة الى علاقة اخرى وبعبارة اخرى ان العلاقة غير كافية فالا لم يشترط السماع
وهو نيف كاف فوجودها وعدمها سواسيان واما بطلان التالي فبالاجماع الا ترى الى اهل العربية
مجمعون كلهم على اشتراط العلاقة وفيه اي في هذا الاستدلال ان المتفق عليه افتقار الواضع لا افتقار
المتجوز وتقريره المفصل ان ههنا افتقارين افتقار الواضع الى العلم بالعلاقة في تجويزه الاستعمال في
غير المعنى الذي وضع اللفظ بازائه وافتقار المتجوز في تجوزه والافتقار الاول هو المتفق عليه واما الثاني فلم يجد

فلم يوجد الاتفاق على اصلا فالمستدل ان اراد ان المجاز لو كان نقليا لما افتقر الواضع الى العلم
بالعلاقة في تجويزه الاستعمال في غير الموضوع له فالملازمة ممنوعة فان غاية ما لزم من النقلية ان لا يستقل
المتجوز في التجوز كما يلوح من كلام المستدل وان اراد ان المجاز لو كان نقليا لما افتقر المتجوز في
التجوز فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع فانا نلتزم ان المتجوز غير مفتقر الى العلم بالعلاقة قالوا لو لم يجب
النقل في احاد المجاز بل استقلت العلاقة في صحة التجوز لجاز نخلة لطويل غير انسان والتالي باطل اما
الملازمة فلان تجوز النخلة للانسان لعلاقة المشابهة والاشتراك في صفة هي الطول فينبغي ان تجوز
اطلاقها على غير الانسان من الاشجار الاخر لوجود العلاقة الكافية التي فيما نحن فيه الطول في غير
الانسان وايضا لجاز الابن للاب وبالعكس اي لجاز اطلاق الاب على الابن والتالي باطل اما الملازمة
فلان العلاقة الكافية فيهما السببية والمسببية وهما موجودتان في الاب والابن فان الاب
سبب للابن فيجوز الاطلاق من كلا الجانبين لوجود لوجود المجوز واما بطلان التالي فلان العرف يعده معيبا
والتعويل في امثال هذا المقام على العرف قلنا ان العلاقة التي ذكرنا انها من المجوز للتجوز لم نقل
يكفي فيهما مطلقا بل الكفاية انما تجدي في الثبوت اليهما اذا ارتفعت الموانع فالعلاقة علة مجوزة وليست
بتامة ولا متممة وانما التامية طها عند ارتفاع الموانع من البين فح نقول التخلف في النخلة والابن والاب
يجوز ان يكون لوجود المانع وهو بعد الانفهام جدا والتخلف لمانع لا يقدح في تمامية المقتضي فان
تماميته انما هي عند ارتفاع الموانع او ان الاقتضاء هو كون الشيء بحيث لو خلي وطبعه لاستصحب
المقتضى فعند وجود المانع لا تخلف مع الطبع وهذا مثل ما يقولون ان الماء مقتض للبرودة وعلى التقدير
ان تخلف المقتضى عن المقتضي لا القدح في التمامية ولعل ذلك اي التخلف لنصهم بالمنع للبعد عن
الطبع جدا اي التخلف لغة لان اهل اللغة منعوا اطلاق النخلة على غير الانسان لبعده عن الطبع جدا
وانما جوزوا ما يقرب الى الطبع بحيث ينتقل الذهن عند سماع اللفظ اليه وقد يتوقف بانه لا حاجة الى التسليم

الاقتضاء التام بل يصح ان يمنع ان العلاقة مقتضية استقلالا فانه يجوز ان يكون المقتضي التام
مركبا من العلاقة ومن غيرها من عدم النقل يرد عليه المص في الحاشية بان النزاع في انه هل يكفي العلاقة
وحدها ام لا بد معها من النقل فعلى عدم التوقف على الثالث اتفاقي فتدبر قال المعتصم بحبله المتين
ان المقتضي المستقل هو الذي يكفي ولا ينتظر الى شيء آخر من ارتفاع المانع وغيره فنقول للمستدل
ان النقل لو لم يكن ضروريا لصح التخلف بعد الاذن لوجود المقتضي انما يصح اذا اراد بالمقتضي التام المستقل
فانه لو لم يكن تاما لما كانت الملازمة ظاهرة البطلان لجواز ان يكون ههنا مانع من النفي منهم على عدم صحة الاطلاق
ويصح يمنع وجود المقتضي فان العلاقة ليست بمقتضية تامة بل انما اقتضاؤها مع انتفاء المانع وغيره فالاتفاق
انما هو على وجود المقتضي بالمعنى المذكور سابقا لا في الاقتضاء المستقل الذي ذكرناه الان فافهم فالاوضح للاستفسار
بانه ان اراد بالمقتضي التام الذي لا ينتظر الى شيء آخر فوجوده مم والا فالملازمة مم فتدبر وقالوا ثانيا لو لم
يكن النقل شرطا لكان التجوز قياسا في اللغة ان كان بجامع مستلزم للحكم فان التجوز مع ايراد ما لم يرد به
اللغة فهو الكلام لان الذي ورد به اللغة متضمن لامر مشترك بينه وبين ما تجوز فيه مستلزم لصحة الاطلاق
فهو الاطلاق فهو القياس والا اي وان لم يكن التجوز بجامع مستلزم للحكم لكان اختراعا فانه اثبات ما لم
يثبت من اللغة ولا جامع وهذا هو الاختراع وهما باطلان اي القياس والاختراع باطلان وكذا المقدم
اما بطلان القياس فلما بيناه فيما سبق واما بطلان الاختراع فظاهر فانه لو تكلم لكلام مخالف
لقانون اللغة مخطئ قلنا نختار انه بغير جامع ولا نم لزوم الاختراع فانه انما يلزم الاختراع لو لم يعلم الوضع
علما كليا بالاستقراء وحاصله ان الوضع وضع اللفظ بازاء المعنى المجازي وضعا كليا بمعنى انه اجاز اطلاقه
على كل ما يوصف بمناسبة مع الموضوع معتبر انواعها وقد سبق فسواء كان النقل في الجزئي المخصوص موجودا
او لا يصح ان يطلق على ما فيه تلك المناسبة فهذا الاطلاق على قوانينهم ومطابق التجوز بهم فلا اختراع ولان
تسميته الاختراع فلا نزاع في التسمية ولكن يمنع بطلان الكل فان هذا الاختراع ولان تسميته الاختراع

هذا الاختراع جائز كما في امثال هذا والضمائر والحروف والاصح ان نقول ان الاطلاق قد يكون لجامع كما
اذا استعمل الواضع في معنى مجازي لاعتبار علاقة واستعمل ذلك اللفظ في معنى آخر باعتبار تلك العلاقة
فهذا التجوز لاجل جامع يستلزم للحكم لكن ثبوت ذلك الامر من اللغة وهذا ليس قياس ثم وقد يكون بلا جامع
كما اذا لم يستعمله في شيء من المجازية وهذا ليس باختراع ثم فافهم اقول في رد هذا الدليل وايضا يلزم
الاشتراك لو لم يدل اللفظ المجازي على المعنى المجازي عقلا ولم يمنع القرينة عن الملزوم الى اللازم حاصله ان
التجوز من غير جامع ولزوم الاشتراك ممنوع فانه يجوز ان يكون الدلالة من حيث العقل والقرينة المنصوبة
الصارفة عن ارادة الموضوع له ليس مانعا عن الانتقال الى اللازم من الملزوم وانت تعرف ان
الانتقال من الملزوم الى اللازم من حيث العقل فهذا ليس باختراع وان كنت اختراعا فلا
بطلان فكيف والدلالات العقلية مما لا تعد ولا تحصى في عالم الوجود قال المعتصم يحتمل المقيس ان الدلالة
المجازية ليست من قبيل الدلالة عقلا فان الدلالة العقلية لا تنتظر الى النقل اصلا وهاهنا لا بد من النقل
في الانواع وان لم يكن في الآحاد وايضا الدلالات العقلية كل شخص بالنسبة اليها سواء الاقدام الا ان نقول
ان الدلالة مطلقا لا بد لها من علاقة بها ينتقل من الدال الى المدلول وذلك قد يكون وضع الواضع وهو الوضعية
وقد يكون كونه بحيث يناسب الموضوع له واذا قد اقيمت قرينة صارفة عن ارادة الموضوع له وتلك
المناسبة مصححة للدلالة ولا مانع فيدل قطعا وهذه الدلالة ليست بوضعية فلا بعد في ان تسمى عقلية فهذه
الدلالة ان لم يسمع من ائمة اللغة فلا اختراع ممنوعا قوله ان الدلالة العقلية بالنسبة الى كل شخص
متساوية قلنا هذا النحو من الدلالة هو النحو الذي اشتهر في كتب المنطق ولذلك يتفاوتان
في الارادة وعدمها غاية الامر ان تلك المناسبة منحصرة بالاستقراء في الاقسام المذكورة ولا نعني
بذلك في العقلية الا المعنى المذكور والفرق بين الجوابين ان الاول مبناه على ان في المجاز وضعا في وضع بالمعاني
...انه لا وضع فيه فائدة الوضع قد يفسر بتعيين اللفظ للمعنى بنفسه اي بنفس ذلك التعيين اي يدل اللفظ بنفسه

التعيين او بنفس اللفظ اي يكون المتعين اللفظ مع قطع النظر عن القرينة الزائدة على ذلك اللفظ سواء كان ذلك
التعيين شخصيا بان يكون المنظور في جانب الوضع امرا واحدا كوضع زيد وانسان او نوعيا بان
يكون المنظور في جانب الوضع امورا متعددة بان يكون امور متعددة من الموضوع او الموضوع له
او كليهما ملحوظا بامر واحد وبازائه المعاني ووضع تلك المتعددة او الواحد لامر واحد او متعدد كما في وضع اسماء
الاشارة والضمائر والحروف ونحوها وعلى هذا اي على تفسير الوضع بهذا التفسير ليس في المجاز وضع
لان المجاز اما لا وضع له او له وضع لكن مع القرينة وعلى كلا التقديرين ليس وضع اللفظ للمعنى بنفسه
والسر فيه انه اختلف في ان المجاز هل له وضع فالمشهور ان له وضعا وقيل انه لا وضع له ولا اشتهار في
انه ليس له وضع شخصي بل لو كان له وضع فهو نوعي بمعنى ان الواضع وضع اللفظ بازاء معنى مناسب
للموضوع له ليدل عليه عند وجود الصارف عن الموضوع له كما عرفت الاشارة اليه فالوضع فيه ليس بنفس اللفظ
بل وضعه بالقرينة وقد يفسر الوضع بالتعيين مطلقا اعم من ان يكون بنفس اللفظ او بملاحظة القرينة او قوله
ولو بضم ضميمة والاظهر ان يقال انه اشارة الى دفع النقض الوارد بالحروف فعلى هذا اي على هذا التفسير اي ففي
المجاز وضع لان فيه وضعا بازاء المعنى المجازي وضعا نوعيا في الحاشية ولفظ التعريف اشارة الى ضعفه
لجواز ان يكون بالعقل وقال المعتصم بحبل الله المتين انه لا يبعد ان يكون مراد القائل ان الوضع النوعي الذي
يثبت في المجاز مطلق على هذا التفسير لان تحققه متفرع على التفسير وهو لا يرد ما في الحاشية الا ان
يقال انه مؤاخذة على الحكم بتلك الوضع وما قيل يرد على التفسير الاول الوضع الحروف ونحوه من الموصولات
والضمائر والاسماء اللازمة الاضافة والفعل واسماء الاشارة اولا يدل تلك الامور من ذكر المتعلق فلا
يكون الوضع بنفسه بل مع ذكر المتعلق فلا يرد على الثاني فان فيه التعميم فجوابه انه فرق بين ان يكون
التعلق منضما في الدلالة وبين كونه شرطا فيها فافهم وحاصله ان الموضوع في الحروف انما هو فهي الموضوعة
بازاء المعاني ليدل عليها بنفسها اي بنفس ذلك الوضع ولكن ادمعانيها لا يحصل في الذهن الا مع تعلق المتعلق فلا بد منه

فلا بد منه فاذا ذكر المتعلق فينتقل الذهن الى معانيها بواسطة الوضع فقط فذكر المتعلق شرط في
الدلالة كسائر الشروط من فهم الدال وتوجه النفس وعدم الغفلة مثلا وهذا ليس بمضر فمثلها مثل المضاف
ليس بمتمم الدلالة حتى يكون الدال هو الحرف والضميمة او يكون ذكر المتعلق ماخوذا في نظر الواضع بان
يكون الواضع فقد وضع بازاء المعنى بالضميمة وكلاهما مم مسئلة للمجاز امارات يعرف ان هذا اللفظ مجاز في ذلك
المعنى منها صدق النفي من الامارات صدق نفي المعنى الحقيقي عن شيء فيعرف ان اطلاق ذلك الموضوع
لذلك المعنى على ذلك الشيء مجازي كقولك للبليد ليس بحمار فانه يصح حقيقة ان البليد من الانسان ليس بحمار فاذا
قيل زيد حمار فالاطلاق الحمار عليه مجازي ونظر فيما علم ان لذلك اللفظ معنى حقيقي وله معنى آخر باعتباره اطلق
في ذلك المقام فوقع التردد في ان ذلك الاطلاق مجازي او حقيقي فاذا صدق النفي علم المجازية وعكسه اي
عدم صحة صدق النفي دليل الحقيقة فلا يصح للبليد ليس بالانسان فالمعتصم بحبله المتين والاوضح ان نقول
فالانسان حقيقة في البليد ولا يصح ان يقال انه ليس بانسان فيصح منه انه حقيقة فيه فان عدم الصحة امارة الحقيقة فينبغي ان
ان يستنبح منه الحقيقة ويشكل كون عدم صحة النفي من امارات الحقيقة بما يستعمل في الجزء واللازم فانه لا يصح النفي
ولا حقيقة وحاصله ان اللفظ المستعمل في الجزء واللازم لا يصح نفيه فانه اذا قيل زيد انسان اي
حيوان او ناطق او كاتب بالقوة ولا يصح ان نقول زيد ليس بحيوان وناطق وكاتب فيلزم ان يكون
حقيقة ولا حقيقة قيل في جواب هذا الاشكال لا اشكال فان سلب المعنى الحقيقي وان لم يصح باعتبار
الحمل المتعارف لكنه يصح باعتبار الحمل الحقيقي وحاصله ان الحمل هو اثبات الشيء للشيء وهو على نحوين
الاول الحمل المتعارف وهو اثبات شيء لشيء بحيث يكون المثبت له من افراد المثبت كما في
زيد انسان والثاني الحمل الاولي والحقيقي وهو اثبات شيء لشيء بحيث يكون المثبت عين
المثبت له كما في الانسان هو الحيوان الناطق فعلامة الحقيقة هو عدم صحة هذا الحمل الذي هو
النحو الثاني فتخرج الحاصل الى ان اللفظ الذي اريد به معنى فاذا لم يصح سلب معناه الحقيقي عن ذلك المعنى

فهو حقيقة فيه فانا اذا قلنا زيد انسان فان اريد بالانسان الحيوان الناطق فلا يصح ان ينفى انه
ليس هو الانسان فهو حقيقة فيه وصح لا اشكال فانه اذا اريد بالكاتب الانسان الناطق مثلا لصح ان ينفى انه
هو الانسان فهو مجاز فيه اقول في وقع هذا القول فيه اشكال فان هذا عكس المجاز بل الاحكى احد النفي
باعتبار حمل الشيء على نفسه والا لزم ان يكون قولك زيد حيوان مجازا فتامل وحاصله ان هذه الامارة في الحقيقة
عكس امارة الحقيقة وقد اخذ فيه الحمل المتعارف فانه لا يمكن فيه اخذ صحة النفي باعتبار حمل الشيء على نفسه و
توضيحه انه اعتبر فيه النفي عن الذي اثبت له معنى اللفظ وهو المحكوم عليه كالبليد في قولنا البليد حمار فلو اعتبر
فيه حمل الشيء على نفسه لزم ان يكون زيد حيوان مجازا فانه يصح ان ينفى عن زيد الحيوان بالحمل الاولي
ولا مجاز البتة فالمراد هو الحمل المتعارف فيعود الاشكال فتقرير وقال المعتصم بحبله المتين ان
الاقرب مع ذلك التقابل فان حاصل المسئلة ان اللفظ المستعمل في معنى ان صح ان ينفى
معناه الحقيقي عن ذلك المعنى بالحمل الاولي فهو مجاز فيه والا فحقيقة وصورته البليد كك فان البليد هو المعنى
الذي استعمل فيه الحمار فلا يصح ان ينفى البليد ليس الحمار فهو مجاز واذا لم يصح النفي كما اذا اريد بالحمار المعنى الحقيقي
وهو الحيوان المتعارف فلا يصح انه ليس الحمار فهو حقيقة فيه فقولك زيد حيوان ينبغي ان يكون مجازا قلنا
لا نم لانه لا يصح نفي الحيوان عنه ولا نفي زيد عن زيد بالحمل الاولي وانما يصح نفي الحيوان عن زيد بالحمل الاولي
وهو ليس بمحل المسئلة نعم لا بد من التزام المسامحة في بعض التمثيلات فانه كما دل على ان النفي
صحة وانتفاء معتبر بالنسبة الى المحكوم عليه ولا مضايقة اذ قصد تصحيح الكلام فان قلت انه يرجع الى قلبه
الفائدة فان المراد سلب المعنى الحقيقي فيخرج الحاصل الى عدم صحة المعنى الحقيقي بالحمل الاولي دليل انه الحقيقة
اي صحة اثبات المعنى الحقيقي بانه هو بلا تفاوت فيرجع الى ان الحقيقة دليل الحقيقة وهذا كما ترى قلت
كلا فانه ربما يكون المعنى الحقيقي معلوما بالوجه وليستعمل اللفظ الموضوع لذلك المعنى فيه ويكون في هذا
الاستعمال معلوما بوجه آخر فيقع التردد في ان الذي استعمل فيه بل هو معنى حقيقي ام لا فاذا صح صحة النفي

صحة النفي وعدمه عرف فتدبر ولعل الامر بالتامل اشارة الى ما في ولا يخفى ما في هذا التوجيه من البعد ثم اعترض على
الامارتين بانه ان اريد ان صحة سلب كل المعاني سواء كانت مجازية او حقيقية وهو التقليد في
المثال المضروب للمجازية فكذلك وان اريد صحة سلب بعض المعاني المجازية فلا يصح سلبه عن نفسه فهذه الامارة
من ضعفات الاعلام وان اريد صحة سلب كل المعاني المجازية فكذلك وان اريد صحة سلب
جواب ١٢ بجامعه
بعض المعاني المجازية فلا دلالة البتة فان بعض المعاني المجازية مسلوب عن المعنى الحقيقي ولا مجازية
وان اريد صحة سلب بعض المعاني مطلقا فكذلك وان اريد صحة سلب بعض المعاني الحقيقية فهو الفارغ صحيح
فانك تعلم بان سلب بعض المعاني الحقيقية لا يفيد فانه منقوض بالمشترك المستعمل في واحد
من المعاني الحقيقية فانه يصح سلب بعض المعاني الحقيقية مع انه حقيقة وان اريد سلب كل المعاني
الحقيقية فهو الفارغ صحيح كيف وسلب الكل متوقف على مجازية المجاز فان المعنى المجازي اذا
لم يعلم انه مجازي فيحتمل عند العقل انه حقيقي او مجازي فلا يصح ان يقال ان كل معنى من الحقيقة
مسلوب عنه فانه يجوز ان يكون هو ايضا حقيقيا فيلزم سلب الشيء عن نفسه واذا توقف عليه فانه
مصادرة فان العلم بالمجازية قد توقف على ذلك السلب لانه امارتها وهو موقوف على المجازية وهو
المعنى بالمصادرة وهذا على امارة المجاز وقس عليه علامة الحقيقة وما قيل في دفع هذا الاعتراض في
شرح شرح المختصر وتبعه الفاضل ميرزاجان في تعليقاته على ذلك الشرح التوقف اي توقف صحة
سلب المعاني الحقيقية باسرها عن المستعمل فيه على مجازيته ثم لانا نقطع بانه يصح ان يحصل العلم بان
معنى الاسد باجمعه مسلوب عن الرجل الشجاع بل في قصارى امره انه مستلزم للمجازية وفيه
المطلوب وحاصله التفرقة بالاجمال والتفصيل كما في الشكل الاول وفي حاشية ذلك
الفاضل في بيان المستند ان العلم بان هذا ليس معنى حقيقيا مع الغفلة عن كونه مجازيا يصح
ان يحصل فان المجازية تتوقف على العلم بالعلاقة وجاز ان لا ينفطن فاقول فيه نظر فان

[illegible]

التوقف ضروري فان الكلام في اللفظ المستعمل في معنى لا العلم بحقيقته ومجازيته فوقع التردد
فيهما والتردد في المجازية توجب التردد في سلب الكل من المعاني الحقيقية فانه اذا لم يتردد
فيه فقد علم ان المستعمل فيه ليس بحقيقي فهو مجازي هف والتردد والعلم متضادان فلا يصح
ان يعلم بالقطع كما في قول ذلك الفاضل وشرح الشرح ان المعاني الحقيقية مسلوبة عن المستعمل فيه
واليه اشار بقوله وخلو المحل عن الضد شرط فحصول التردد مشروط بان يخلو المحل عن العلم فلا
يحصل العلم الا بان يعلم المجازية وهو المصادرة والاصلاح ان يقال ان الخلو شرط وهو مقدم
لحصول العلم بالسلب كل المعاني الحقيقية موقوف على سلب التردد وسلبه ليس الا العلم بالمجازية
فافهم وقال المعتصم بحبل المتين ان التقرير الاخير مما يستشف الضعف فانه لم يبرهن على شرطية
الخلو وقد ذكر في تقرير ما قيل يندفع هذا النظر فانه ذكر انه بسبيله سبيل الشكل الاول في الاجمال
والتفصيل وبه يندفع ويمكن ان يقال ان هذا التقرير وان اندفع به حديث الدور لكن لا شبهة في
انه في قوته فان حاصل ان العلم بان هذا المعنى المستعمل فيه ليس معنى حقيقيا فهو في قوة انه مجازي
والمقصود من بيان الامارات ان نعلم ان هذا مجاز او غير مجاز واذا علم بالاستقراء المعاني فيحصل معه
العلم بالمجازية فيتردد ويجيب عن اصل الاعتراض بان سلب البعض كاف في اثبات المجازية ودفع الاشتراك
وحاصله انا نختار شق البعض من المعاني الحقيقية فنقول ان صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عنه
المستعمل فيه دليل على انه معنى مجازي فانه لو لم يكن مجازيا يكون حقيقيا فيكون اللفظ مشتركا
بين المستعمل فيه والمسلوب والاشتراك خلاف الاصل فيدفع الاشتراك هو الاولى
وقال السيد قدس سره الشريف ان هذا الاعتذار غير تام في جانب الحقيقة لان العلم بعدم صحة سلب
بعض المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه انما يتاتى اذا علم انه بعض منها والا لصح سلب جميعها
عنه فلا يكون معنى حقيقيا واعترض عليه المصنف في الحاشية بقوله وانا اقول يمكن اجراؤه بان عدم

بان عدم صحة سلب البعض كاف في دفع الاهمال والحاصل انه فيما اذا لم يعلم اللفظ موضوع حقيقي وادعى في
المستعمل فيه انه حقيقي له واستدل بعدم صحة السلب بانه لو صح لزم ان يكون مهملا فتامل
وقال المعتصم بحبله المتين انه مما فيه ضعف فانه انما يتم ان حمل السلب على سلب الكل الافرادي وقد كان
ممنوع عنه لانه ان حمل على السلب الاعم او سلب المتعارف فلا دلالة على الاهمال فان سلب بعض المعاني
الحقيقية لا يدل على الاهمال ضرورة انه يجوز ان يكون بعض المعاني غير مسلوب عنه ويكون هذا الاطلاق في
المجازيا وغير المسلوب هو الحقيقي وهو دافع للاهمال فتامل فيه وايضا ان مقصود السيد ان العلم بسلب
بعض المعاني انما يحصل بعد العلم بثبوت ان المتردد فيه هو المعنى الحقيقي وهو الدور فان قلت
يجوز ان يكون من قبيل التلازم قلنا قد مر ان المصادر تحقيقه وايضا ان السيد قال ان حدث
الاشتراك غير جار في جانب الحقيقة فتدبر واعترض ايضا بان البعض بانه لو صح لزم ان لا يوجد
مشترك فان سلب بعض المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه صحيح ولا مجاز فان المفروض الاشتراك
اجاب عنه بقوله ولا يلزم مجازية المشترك لان الكلام في المشكوك فيه وهو معلوم الحقيقة وحاصله
انا لم نجعل صحة السلب مطلقا من امارات المجاز حتى يلزم انتفاء المشترك بل الذي جعلناه من
الامارات صحة السلب في مشكوك الحقيقة اي فيما استعمل اللفظ ولا يدري انه حقيقة ومجاز
فاذا سلب بعض الحقيقة علم المجازية فان الاشتراك في المتردد فيه مرجوح وهو خلاف الاصل
فلا يصار اليه الا اذا دل الدليل عليه وههنا منتف ومنها اي من امارات المجاز ان لا يتبادر
المستعمل فيه اللفظ بنفسه بل يتبادر غيره لولا القرينة موجودة وهو عكس الحقيقة فانه لا يتبادر غيره بل
يتبادر بنفسه وحاصله ان علامة المجاز عدم تبادر المستعمل فيه وهو المعنى المجازي مع تبادر غيره وهو
المعنى الحقيقي لو لم يكن القرينة الصارفة عن المعنى الاصلي المنادية على المعنى المراد وعلامة الحقيقة عكسه
اي تبادر المستعمل فيه مع عدم تبادر غيره واورد المشترك حيث لم يتبادر المراد وتفصيل الايراد

ان المشترك ان كان مستعملا في احد معانيه فهو حقيقة مع ان امارة المجاز متحققة فانه لا يتبادر المراد
وانما المتبادر احد المعاني فقد تحقق انه يتبادر غيره مع عدم تبادره فيلزم ان يكون مجازا مع كونه
حقيقة وان كان مستعملا في المعنى المجازي فقد صدق فيه انه لا يتبادر غيره وفيه ما فيه وسواء في المشترك
او الايراد به امارة على مذهب من نفى العموم كالجمهور فانه عندهم لولا القرينة الدالة على تعيين المراد المشترك
مجمل فلا يتبادر المراد وانما المراد احد المعاني وهو غيره واما على مذهب الشافعي المعمم فلا يرد ضرورة انه عنده
يتبادر الكل لولا القرينة وينبغي ان يعلم ان من المعممين من قال يتبادر الكل كما هو المنسوب الى الشافعي
ومنهم من لم يقل به فيرد على مذهبه ايضا والجواب انه يكفي التبادر ولو بدلا وحاصله ان الذي ادعيناه
هو ان امارة الحقيقة تبادر المراد اعم من ان يكون هو متبادرا فقط او مع غيره بدلا ومن عدم التبادر
عدم تبادره بوجه وفقدانه في المشترك مم فان المتبادر هو المراد ولو بدلا قال في الحاشية وفيه
اشارة الى ان المعتبر التبادر من حيث انه مراد لا مجرد الخطور بالبال فلا يلزم كون اللفظ الموضوع
المركب المستعمل فيه ان يكون مجازا في المركب لتبادر جزئه الذي هو غيره وان لم يتبادر من حيث انه
مراد وفيه ما قد مر في اول الفصل وقال المعتصم بحبل المتين ان الاشارة تامة لكن الكلام في صحتها
فلهذا ان يقول لم لا يجوز ان يكون المراد الخطور وح لا يرد المشترك اصلا فان المتبادر كل من معانيه
والايراد بالجزء مندفع ايضا لان ما سلف في اول الفصل بعينه فانه قد سلف ان المتبادر هو المجموع ودلالته
على الجزء فان التضمن والمطابقة متحدان واليه اشير في الحاشية واما لان المراد التبادر من حيث انه
تمام المدلول نعم ان وقع التصريح منهم ان المراد ذلك فلا اتجاه لما ابداه احد وح يكون هذه الامارة من
الخطور يتبادر امي امارة اخرى وقال المعتصم بحبل المتين ايضا ان المنقول عنده عدل الحقيقة مع ان المنقول
المستعمل في المنقول اليه في اصطلاح النقل يتبادر منه نفسه ولا يتبادر غيره فيلزم ان يكون حقيقة فيه ولا يخلص
الا بالتزام انه حقيقة فيه غاية الكلام في التقابل بينه وبين الحقيقة وهو مندفع بالتزام ان التقسيم الى الحقيقة والمجاز والمنقول

والمنقول والمشترك ليس من قبيل التقسيم الى المتباينات كيف ويلزم منه ان لا يكون المشترك
حقيقة ولا مجازا بل المراد ان اللفظ من حيث انه استعمل في الموضوع له حقيقة ومن حيث انه
استعمل في غيره مجاز ومن حيث انه متعدد الموضوع له مشترك ومن حيث انه موضوع لمعنى مع التزام
هجر المعنى الاول منقول او نقول ان هذه الامارة للوضع وعدمه فالمراد بالحقيقة في هذا المقام اعم مما اخذ فيما قبل
ثم اعلم ان المشهور في ان التبادر علامة الحقيقة ان المتبادر انما هو الاكثر وقوعا والحقيقة كذلك فانا نستقل بتعليم
الاطفال بالترديد بالالفاظ الموضوعة ولذلك ترى ان العوام لا يستعملون الالفاظ الا في حقائق اللهم الا
المجازات المشهورة ومنها اي من امارات المجاز عدم اطراده بمعنى انه اللفظ المستعمل في معنى لعلاقة
توجد في غير ذلك المعنى او في غير ذلك اللفظ لا يستعمل فيه وهذا من علامة المجاز نحو اسال القرية اي اهل
تلك القرية فالقرية موضوعة للعمران اريد بها اهلها تسمية للحال باسم المحل ولعل البساط اي لا يصح ان
يقال اسال البساط اي اهله مع ان جهة الاطلاق الاول وهو الحلول ثابتة فيه بخلاف الحقيقة فانها
مطردة والاولى في التمثيل ان يقول واسال القرية بالواو ليكون تمثيلا من كلام تعالى فانظر اقول
المنع من اهل اللغة ممنوع فانه يجوز ان نقول اسال البساط لا مانع ثم لو صرحوا بالمنع لكان ذلك محلا من
المساع نعم لم يسمع من العرب اسال البساط وعدم السماع لا يستلزم انه مهم وقد عرفت فيما قبل ان النقل
في الجزئيات غير لازم فمنها ما هو من المخترعات البديعة ولا شبهة في انه غير مسموع فلا نحكم بمنعه والا لجاز الاختراع
فضلا عن ان يحسن ولو سلم المنع منهم فلا يختص عدم الاطراد بالمجاز فان المنع لو كان لكان مانع في الحقيقة
الفاقد للاطراد والمانع عن الحقيقة هذه الدعوى بحكم والتية اشار بقوله اذ التحكم غير مختص الا بحكما وفيه ما لا يخفى والاقرب فيكون
ان نقول ان المعنى ان سلم فلا نسلم انه مختص بالمجاز واذا لم يكن مختصا فلا يكون من علائمه وتوضيحه ان اسال القرية
صحيح ليس الا باعتبار [illegible] في حكم المسئول مع علمنا هو شان الاستعارة بالكناية او الاستعارة التخييلية
في نحو يد الشمال ومثل هذا التحكم غير مختص به فانه لو جعل حقيقة بان يجعل الاطراف معانيها الحقيقية ونقول بالاسناد

المجازي بل عرف بانها الا يسال على انها مجاز في الاسناد فعلى نيابته اي بل عرف ان البناء مسؤول
على انه مجاز في الاسناد فلا يتحقق عدم الاطراد بالمجاز اولى ان بل اضراب ترقي في الاعتراض وحاصله
انه عرف عدم مسئولية القرية بناء على ان ايقاع السؤال عليها على طريقة المجاز في الاسناد ولا كلام فيه فان
الكلام في المجاز في الكلمة ولا ينعكس هذه الامارة فلا يصح ان يقال ان الاطراد من علائم الحقيقة فانه غير مختص بها
فان المجاز قد يطرد ايضا فلا يكون من علاماتها اذ من شرط العلامة ان يكون خاصة فان الاسد
مطرد في الشجعان وكذا الشمس في الشريف واورد على علامة المجاز السخي فانه لا يطلق على الله تعالى مع انه
الجواد المطلق ليس غيره تعالى جواد اصلا وحاصله ان السخي حقيقة في الجود فينبغي ان يصح اطلاقه على الله
تعالى فان الجواد اتم فيه تعالى مع انه لا يطلق فبعض الحقائق لم يطرد فعدم الاطراد لا يكون من خواص المجاز
فلا يكون من امارته والجواب عن الايراد بالسخي انه اي السخي ملكة حاصلة بالكسب بالاستقلال في
مجاري اللغات والله تعالى جواد بذاته لم يحدث له كسبا فان الحاصل بالكسب مسبوق بالعدم وهو تعالى
منزه فان الجود ذاتي له وقال المعتصم بحبل المتين انه لو اورد العلامة لم يطرد هذا الجواب فانه تعالى علام الغيوب
والشهادات فينبغي ان يطلق عليه تعالى العلامة فانه مرادف العلام الصحيح الاطلاق عليه تعالى ولا ينبغي لاحد
ان يقول ان العلامة كسبية فانا اشتوناك انه مرادف للعلام فالجواب انه صحيح من حيث اللغة والوضع وانما
المنع شرعي فانه توهم التانيث الموصوف بخلاف العلام فان المجرد عن التاء لا يختص بالمذكورة كالعالم يطلق عليه تعالى
وعلى الملائكة وهذا الجواب مطرد فانه يمكن ان يقال في السخي كذلك فان ما يوهم ذلك وما كفى ان فرض انه مرادف
للجواد لكن لقائل ان يقول ان المجاز ايضا مطرد وعدم الاطراد الذي يترائى في بعض الامثلة لمانع خارجي
كبعد الافهام وقد يرد مثله في الحقيقة لا يخفى هذه الامارة للمجاز مستلزمة على الدور على ما قال عدم الاطراد انما يعلم لانه
حكم غير محسوس يعني اي عدم الاطراد امر حكمي لانه غير متفرع لنفس اللفظ هو امر وجودي غير محسوس وهو ايضا ظاهر
والعلم به انما يعلم من جهة العلم بالاستقراء على ما ذكره الشيخ ابو علي ابن سينا في الشفاء وهذا كبرى يعني ان كل حكمي غير

١٢٦

عملي غير محسوس لا يعلم الا بعد العلم بالسبب ينتج ان عدم الاطراد لا يعلم الا بعد العلم الا بعد العلم بسببه وهو المدعى
ودليل السببية وجود المانع يعني ان السبب للعدم عدم علة الوجود وعلة المقتضي للوجود وارتفاع المانع فعلة
عدم الاطراد عدم المقتضي او وجود المانع ودليل السببية وجوده فتعين ان يكون السبب هو المقتضي اذ لا نفع
المانع لان الكلام فيما لا نص فيه على المانع فتعين ان يكون السبب هو عدم المقتضي فيكون موقوف
عدم الاطراد موقوفا على الموقوف بعدم المقتضي والمقتضي اما الوضع او العلاقة المصححة للاستعمال والثاني
لا يصح في هذا المقام فانه يرجع الحاصل الى ان الموقوف بالمجازية مباينة بالعلم بعدم العلاقة المصححة السيادي
للعلم بعدم المجازية المطردة وهذا اشد استحالة فلابد من ان يكون المقتضي عدم الوضع الموقوف بعدم
الوضع فتقدم الاطراد لعدم الوضع اي فعلم عدم الاطراد لعلم عدم الوضع وقد جعل علم عدم الوضع اي العلم
به لعدم الاطراد لعلم عدم الاطراد فان عدم الوضع المجازية فالمجازية يتوقف معرفتها على موقوف عدم الاطراد
الموقوف على موقوف عدم الوضع الذي هو المجازية فيتوقف الشيء على نفسه وهو المعنى من الدور فالمعتصم الحاصل
بحبله المتين ان صاحب الاحكام اجاب عن النقض بالمنع بان عدم الاطراد هنا لمانع فيرجع
الى ان علامة المجازية عدم الاطراد مع ارتفاع المانع فاعترض على صاحب المختصر بانه دور فان موقوف عدم الاطراد
اما موقوفة بعدم المقتضي او وجود المانع والثاني منتف لان المفروض ان لا مانع الى آخر ما مر وهذا اخص فانه على ما
حرره المصنف يدل على المنع على المقدمة القائلة ان السبب وجود المانع قوله اذ لا نفع قلنا لا نم قوله لان
الكلام فيما لا نص فيه قلنا ان الكلام الا في المستعمل في معنى الذي لا يدرى حقيقة فيه او مجاز سواء كان له
مانع فلا وانما الكلام فيه على ما قاله الآمدي ويمكن ان يجاب بان المانع شرعا او عقلا او لغوي والكل منتف
اما انتفاء الثالث فلان المانع اللغوي هو نص اهلها على عدم الاطراد والكلام فيما لا نص فيه وفيه ما فيه
وقال بعض ناظري شرح المختصر ان هذا الكلام ليس يتوقف على المقدمة المشهورة في الحكمة من ان
علم المسبب لا يحصل الا بالعلم بالسبب وحده بل لا يفيد وان ثبت فارجع الى حاشية لان توقف العلم الذي على السبب

قوله بعض ناظري شرح المختصر ... الابهري الناظر ...

العلم السببية انما هو في اليقين الكامل ومباحث اللغة مظنونة متعلق بلا تق وحاصله ان المقدمة القائلة ان العلم
بالمسبب انما يستفاد من العلم بالسبب ممنوع قوله قد تقرر في الشفاء قلنا لا نم فان المتقرر فيهما
ان اليقين الكامل لا يحصل الا بيقين السبب وههنا ليس المطلوب اليقين كيف ومباحث اللغة ظنية
ثم رجع المسئلة الى ان عدم الاطراد من العلائم الموقعة الظن بالمجازية ولا غبار عليه مع ان ما تقرر في الحكمة
غير موثوق به فان من البراهين الموقعة اليقين الاني ولا يستفاد فيه العلم بالمسبب من السبب بل فيه الاستدلال بالمسبب على
السبب ولئن سلم فيكفي العلم بالسبب على وجه الاجمال فعدم الاطراد يمكن ان يعلم بان اسباب الاطراد منها ما هو
مرتفع من البين والفرضا يجوز ان يكون من اسباب الاطراد وهو لم يحكم به وح حصل العلم بالسبب وهو ارتفاع التصريح فتدبر
ومنها اي من امارات المجاز جمعه على خلاف جمع الحقيقة يعني ان اللفظ المستعمل في معنى لا يدرى انه حقيقة
فيه او مجاز وقد روي ان له معنى حقيقيا آخر وهو باعتباره له جمع وله جمع ايضا باعتبار هذا المعنى مخالف لذلك
الجمع فهذا التخالف يدل على انه مجاز في المستعمل فيه ووجهه ما اشار اليه بقوله فعلم انه لم يتواطأ اي لم يدل
على معنى مشترك فيهما وتوجيهه ان اختلاف الجمع معنى يدل على تعدد المعنى ضرورة انه لو كان واحدا لم يمكن الجمعان
متخالفين بل هما مترادفان واذا لم يكن متواطيا فتعدد المعنى فهو مشترك او حقيقة ومجاز ولا سبيل
الى الاول والثاني اقربو له فيحمل على المجاز دفعا للاشتراك الذي هو خلاف الاصل ورجح ان اللفظ اذا
دار بين الاشتراك والمجازية يحمل على المجازية ومثاله الامر فان له جمعا وهو الاوامر باعتبار دلالته على
معنى الطلب على سبيل الاستعلاء وآخر هو الامور باعتبار دلالته على الشيء او الفعل كما في التحرير انه لا اثر
لاختلاف الجمع في ارادته معرفة بالمجازية ساقط بما ضم من قوله فعلم الخ وقال المعتصم بحبل المتين ان الجمع
باعتبار المعنى المجازي لا بد من ان يكون مجازا فيه فلا بد من ان يكون له معنى آخر لو استعمل فيه كان حقيقة
فهو مستعمل فيه لا نسلم لان الاول مفروض الانتفاء لان المفروض ان الجمع مختلف فانه باعتبار معنى جمع وباعتبار
آخر آخر وعلى الثاني فيلزم ان يكون مجازا مع عدم الحقيقة وهو وان كان جائزا فهو خلاف الاصل فتعارض مرجحة

فيتعارض مرجوحية الاشتراك ومرجوحية المجاز فلا دلالة على المجازية وان قال قائل انا لا نسلم انه مجاز فنقول ان
التفتيش يدل على ان جمع اللفظ وتثنيته على وفاق المعنى الاصلي والمجاز لا يعتبر الى الجمع ولئن منع فنقول لا اشتباه
في انه خلاف الاصل والحاصل ان الاشتراك انما صار مرجوحا لانه اقل والمجازية اكثر وهذا السر موجود فيما نحن فيه
فان المجازية بدون الحقيقة اقل جدا فانه انما يوجد بعد الاستقراء البالغ ومع ذلك انما يوجد عدة من الامثلة
اقل كثيرا ذكرها ومن ورود الجمع باعتبار المعنى المجازي فقط فقد عارضنا الاشتراك فما وجه الترجيح على دفع الاشتراك
دون دفع هذين الاحتمالين وغاية ما يجاب عنه هو انه ليس المراد باختلاف الجمع ما قد فهمت بل
المراد انا وجدنا جمعين للفظ في معنيين فهذا يدل على ان لمفردهما معنيان واذ هو في احدهما حقيقة
ففي الآخر مجاز لكنه مخالف لما يفهم من عبارات الجمهور وسيأتي في مبحث الامر زيادة تحقيق لبحث
اختلاف الجمع ان شاء الله تعالى ولا ينعكس هذه الامارة فلا يدل اتحاد الجمع على الحقيقة فان المجاز يجمع
كثيرا مثل جمع الحقيقة فههنا اتحاد ولا حقيقة ومنها اي من امارات المجاز التزام تقييده اي التزام
تقييد اللفظ المستعمل في معنى بقيد فانه لو كان حقيقة للاطراد سواء كان مقيدا بهذا القيد او لا كظلمة الكفر و
نور الايمان فان الظلمة ههنا ما يتخبط به عقل الانسان فيضطرب والنور ههنا ما يهتدي به الى سواء السبيل
كالظلمة والنور الحقيقيين واذا لم يستعملا في هذين المعنيين بدون الاضافة علم انهما مجازان اقول
هذا منقوض بالاسماء اللازمة الاضافة كقبل وبعد وحيث وامثالها فانها ملتزمة الاضافة مع انها حقايق
في معانيها قال رضي الله تعالى عنه وقال الآمدي انه قد ثبت من اهل اللغة انهم استعملوا لفظا
في معنى ثم التزموا في آخر التقييد فدل على ان هذا الاستعمال مجازي والتقييد قرينة عليه فان المقصود من
الوضع ان يكتفى به في الدلالة ومع هذا يندفع النقض فان الاسماء اللازمة الاضافة ليس من شانها ذلك ولكن
لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون مشتركا فيهما والتزام التقييد قرينة المراد فان اجيب بانه خلاف
الاصل رد عليه بانه يكفي ح ان يقال ان استعماله في معنيين والاشتراك خلاف الاصل يدل على المجاز

وفيه نظر فان كون الاشتراك خلاف الاصل انما يدل على ان احدهما مجاز واما تعيين ان هذا مجاز وذلك حقيقة
فبالاطلاق والتقييد وايضا ان التقييد افاد ان ذلك اللفظ مستعمل في معنى اخر فيحتمل الاشتراك والمجاز
واذ الاول مرجوح فالثاني هو الراجح ومنها اي من امارات المجاز توقف اطلاقه اي اطلاق اللفظ المستعمل
في معنى على اطلاق اخر اي اطلاق ذلك اللفظ في معنى اخر نحو قوله تعالى ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين
ونحو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فان الاعتداء على الاعتداء ليس باعتداء بل هو عدل فالمعنى والله
اعلم فجازوه بمثل اعتدائهم ويسمى هذا النحو من المجاز مشاكلة فالمشاكلة مجاز من قبيل الاستعارة
التحقيقية او التخييلية وفيه نظر لا يصح ان يكون مجازا فان المجاز لا بد له من علاقة وتحقق العلاقة في
المشاكلة مشكل اذ اين الطبخ من الخياطة في قول الشاعر قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي
جبة وقميصا الاقتراح بالقاف والحاء المهملة الطلب والاجادة جعل الشيء جيدا القول [illegible] لنا شيئا
نطبخ طبخا حسنا طيبا قلت لهم لا افتقار الى الطيب بل الذي اهوى اليه هو ان تخيطوا الجبة
والقميص فاستعير الطبخ للخياطة ولا مماثلة بينهما فلا علاقة فقيل في شرح شرح المختصر كانهم جعلوا المصاحبة
في الذكر علاقة ويرد عليه ان العلاقة لا بد من نوعها وقد ورث في تعداد العلاقات ولم يعد المصاحبة في الذكر
منها واجيب عنه في الحاشية بان المجاورة قد عدت وهي تعمها فكانه من قبيل المجاورة [illegible]
في محل واعترض ايضا بان المصاحبة انما تتحقق بعد الذكر والعلاقة لا بد من ان يكون متحققة من قبل
واجيب في الحاشية بان العلاقة يجب ان يكون متصورة من قبل واما كون تحققها من قبل فليس من
الضروريات وقيل بل العلاقة المجاورة في الخيال وقال المعتصم بحبله المتين ان المجاورة الا [illegible]
غير كافية والمجاورة الاكثرية ممنوعة التحقق فيما نحن فيه اقول بل العلاقة التشبيه الادعائي لكن
لما لم يعرف من قبل لم يجز ابتداء بل بعد ذكر الحقيقة ولهذا لا يجوز مكر الله واطبخوا جبة ابتداء هذا فان قلت
قد يجوز ذكره بلا ذكر الحقيقة كما يقال لمن يلبس ثياب الحرير كما يلبس فلان يريد جبلا اصطنع اصطناع

قوله اي

اصطناع الكرام قلت ان المراد بلزوم ذكر الحقيقة اعم ان يكون حقيقة او تقديرا وههنا مذكور تقديرا فكانه
قيل لا تورش الاشجار بل اورش الكرم والسماحة كما يورش فلان وقال المعتصم بحبل الله المتين بل العلاقة
هي الاصلاح فانه جامع بين اجادة الطبخ والخياطة فالمعنى قالوا اقترح شيئا يصلح ذلك لك
طبخا فقال ان اصلح خياطة الثوب فهكذا الاعتداء فان الظلم والعدل مشاركان في الضرب
والقتل ومثله مثل الفرس المنقوش في الجدار وهكذا قوله تعالى صبغة الله ومن احسن من الله صبغة اي تطهير الله و
كانت النصارى يغمسون اولادهم في ماء اصفر ويقولون هو تطهير لهم فاذا فعلوا ذلك باولادهم قالوا الان صاروا
نصرانيين حقا فامر الله تعالى اولياءه المسلمين بان يقولوا لهم امنا وصبغنا الله تعالى صبغة ولم نصبغ
صبغتكم فان التطهير الحق هو تطهير الايمان وقس الامثال الاخر مسئلة بعد الاتفاق على ان اللفظ
بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز اختلف في ان المجاز هل يستلزم الحقيقة يعني ان
اللفظ قبل الوضع ليس بحقيقة ولا مجاز البتة ضرورة والضا ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال
في شيء من المعاني ليس بحقيقة ولا مجاز ضرورة ان الاستعمال ماخوذ في حدهما هذا الاتفاق وانما الاختلاف
في انه هل المجاز يستلزم الحقيقة بمعنى ان استعمال المجاز في المعنى المجازي لا يصح والاصح النفي
اي عدم الاستلزام لنا الرحمن فانه مجاز لغة او عرفا ولا حقيقة وحاصله ان الرحمن رقيق القلب في اللغة
وبهذا المعنى لم يرد فقط او رقيق انه ذو الرحمة وبهذا المعنى لم يطلق البتة فانه لا يطلق على غيره تعالى فيكون
من قبيل اطلاق العام على الخاص وهو من المجاز وقال المعتصم بحبل الله المتين انه ان ثبت انه
رقيق القلب في اصل اللغة فلا كسند لا لكا فهم فانه بمعنى رقيق القلب لم يستعمل قط والرحيم
كذلك ومع ذلك يدل كلامهم ان الابيل هو الرحمن دون الرحيم واما الطريق الاخر الذي سلكه في هذا
المقام فلا يخلو من شائبة شوك فانه لقائل ان يقول ان الرحمن حيث ما وقع انما استعمل في
معناه الحقيقي وهو ذو الرحمة كما تقول زيد عالم او زيد هو العالم فاطلاق العالم على زيد لا بسبيل على انه

[illegible]

استعمل في زيد حتى يكون مجازا من قبيل التجوز من العام الى الخاص وغاية الامر انه لم يطلق على غيره
تعالى وهذا الاسم على المجازية فان العالم معناه ذو العلم لو فرضنا انه لم يطلق على غيره تعالى او هذا لا يدل
على المجاز على زيد العالم فلا يمكن ان تقول انه مجاز في غيره وهذا كالعلامة والفهامة ونحوهما مع انه لا احد ان
يقول ان فيه من المبالغة ما ليس في الرحيم وتحقيقها في كنه معناه قد خص به تعالى فتدبر فان قلت
لا نسلم انه لا يطلق على غيره تعالى فان بني حنيفة كانوا يسمون في حق مسيلمة الكذاب بالرحمانية
حيث قالوا له رحمن اليمامة ومنه قول بعض شعرائهم سموت بالمجد يا ابن الاكرمين ابا وانت غوث الورى لا زلت
رحمانا اجاب بقوله ورحمن اليمامة مردود فانه من تعنتهم في الكفر اطلقوه عليه فانه كان متنبئا
فزعموه في اعلى المراتب فاثبتوا له سائر صفات كما هو على من يطلقها تعنتا فلا اعتداد بهم ولنا افعال المدح
والذم فانهما موضوعان للمدح والذم انشاء فاستعمالهما للانشاء انما هو لانهما موضوعان في اصل اللغة للزمان
كسائر الافعال ثم انسلخ عنه بحيث لم يطلق على اصله ولنا الفاظ المبهمات والضمائر واسماء
الاشارة على رأي اي على رأي من زعم انه موضوعات لمفهومات كلية ثم استعملت في الخصوصيات
واما على رأي من زعم انها موضوعة لها بوضع عام فلا دليل وقال المعتصم بحبل المتين انه لم
يظهر لهم دليل على ان باب نعم وبئس موضوع للمدح مطلقا وللزمان سوى انه استعمل استعمال
الافعال وهي للزمان ومطلق الحدث وهذا لا يغني عن شيء فان له خصائص ليست لغيره من
الافعال فيجوز ان يكون موضوعا في اصل اللغة للانشاء المدح واما المبهمات وامثالها فهي على زعم
مرجوح فلا دليل فافهم وكسندل بنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل فان
فان التركيب موضوع لقيام القائم على من له ساق ولقيام الشيب لمن يصلح له ثم استعمل في
الاشتداد وثبوت خواص الشيب من البياض مثلا وهو ضعيف واليه اشار المص بقوله فلا استدلال
على المجاز بالمركبات من نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل فجمع في التركيب فانه مجاز

فانه مجاز مركب والكلام في المجاز في المفرد فان كل مفرد منه مستعمل في معناه والمركب انما هو مركب انما جئ
لافادة تمثيل حال المتردد او الحرب بحال من يقوم على الساق كقولهم اراك تقدم رجلا
وتؤخر اخرى فان قلت انه من باب الاستعارة بالكناية وهو مجاز في المفرد قلنا لا نضر
المص فان المقصود ان الاستدلال بالمركبات المجازية غير صحيح مع ان لنا ان نقول في مثل
المستعار هو مرة تشاق او من لمس اصلاح الشيب وهو مستعمل في معناه ايضا كما في قولك الشيب
المنية اظفارها فان المستعار هو لفظ الاسد وهو مستعمل في معناه ايضا وبالجملة ان هذه
الامثال مجازات افرادية او مجازات في التركيب او مجازات اسنادية وعلى
كل تقدير فلا دليل على المطلوب واما عدم دلالة الاخيرين فظاهرة فانهما خارجان عن محل النزاع
واما الاول فلا دليل على انه لا حقيقة في الافراد فافهم وما قيل في المختصر انه مشترك الالتزام لانتفاء
معنى محقق فوهم وهذا الاعتراض على الاستدلال المؤلف لوضاحه اورده الشيخ ابن الحاجب
وغيره وحاصله ان المجاز لا بد له من وضع البتة سواء كان مستعملا في معنى وضع اولا وهذا بالا
لاتفاق ولا شبهة في ان تلك المركبات لم توضع لشيء فانها ان وضعت توضعت لقيام
الحرب وشيب الليل غاية الامر انها لم تستعمل فيه وهذا معنى متخيل موهوم ليس بمحقق فلا يصح
الوضع له فان الوضع لافادة المعاني المطلوبة وما هذا شانه لا يطلب اصلا وكيف لا ان
الوضع متعلق بافادة قيام الحرب وقس عليه امثاله فهذا الدليل ان تم قصر بما هو الخصم ايضا
لان الواجب في الوضع معلومية المعنى والكلام من هو باو جه اي المعلومية متحققة اما بحقيقة
في الواقع فليس بواجب فان قلت قد قال ابو يوسف ومحمد لا يصح المجاز حيث لا جواز
للحقيقة حيث الغيبات انه اسنى لاكثر سنا منه قلت نسلم لكن لا بان المجاز لا بد له من الحقيقة
او انه لا بد له من الحقيقة او انه لا بد للوضع من المعنى المحقق كيف وهو استعمل مجازا في المفرد وهو معنى

محقق وانما قالوا ان من شرائط المجاز امكان المعنى الحقيقي في الشرعيات واي شيء امس في ذلك
ولئن سلم القول به فلا وثوق به فانما سببه من ضعفه والقوى مذهب ابي حنيفة رح فكيف يلتزم ان
تحقق المعنى لابد للوضع مع ان الاستعارة التخييلية عند ارباب اللغة فافهم وتامل وما قال الشيخ
ابن همام في التحرير الالتزام مشترك بين النافي والمثبت الاستلزام للمجاز الحقيقة بلا استلزام
وضعا والاتفاق ان المركب لم يوضع شخصا وحاصله ان تلك المركبات لو كانت موضوعة
لكان وضعها شخصيا او نوعيا والاول باطل بالاجماع فان وضع المركبات نوعي واما بطلان
الثاني فلانه لا كلام فيه والى اشار بقوله والكلام فيه اي في الوضع الشخصي فرجع الحاصل الى المجاز هل
يلزمه حقيقة موضوعة وضعا شخصيا فمن قائل نعم ومن آخر لا فالنافي يسلم ان المجاز لابد له من الوضع
شخصي فهذه المركبات ان كانت من محل النزاع فلابد له من وضع شخصي ففيه كلام فانا لا نسلم ان الكلام
في الوضع الشخصي فان زعم ان المركبات قد اخرجت من محل النزاع فيدل على ان النزاع في المفرد
وهو موضوع وضعا شخصيا وذلك قبل ان وضعه للاعادة قلنا ان من المفردات ما له وضع
نوعي وهو كثير كاسم الفاعل وامثاله وقد مر فاخراجه عن محل النزاع بعيد قال المعتصم بحبل المتين ان
وقع التصريح من علماء المتنازعين بان النزاع في الموضوع شخصا التم ما رام رح قالوا ان مستلزم الحقيقة
لانه لو لم يستلزم لانتفت فائدة الوضع والتالي باطل فالمقدم كذلك اما الملازمة فلان الفائدة
هي افادة المعاني التركيبية انما تتيسر لو كانت مستعملة ولم تستعمل فلا افادة واما بطلان
التالي فلان الخالي عن الفائدة عبث قلنا الملازمة ممنوعة فان صحة التجوز من الفوائد نعم ان الفائدة
لو كانت منحصرة في افادة المعنى التركيبي بالنظر الى الموضوع له لكان لما ذكر وجه فان حصول ثمرة
الفائدة فرع الاستعمال وان ليس فليست ولو كان له فائدة اخرى كصحة التجوز مثلا فلا نسلم ان الحقيقة
لو انتفت انتفت فان صحة التجوز ثابتة على كل حال فان الحقيقة لو كانت مهجورة من البين

من اليس فالتجوز صحيح ايضا فانه فرع الوضع وقيل في شرح المختصر لبطلان اللازم فوات عبث قلنا
لا امتناع في العبث واما البديهي البطلان القاطع الفعل بمعان تصور غايته واما الترجيح فليس
بضروري والاول هو المحقق نعم انه عبث عادي اي يعد في العرف عبثا فلا امتناع فيه اقول اذا كان
الواضع هو الله تعالى كما هو الظاهر كما عرفت فالبطلان للتالي ظاهر قال رضي الله تعالى عنه لان هنا
حقا فان الفوائد المتعلقة بافعاله تعالى بمعنى الحكم المرتبة ليست الا وفات في بعض كالنكاح فان
مشروعيته للتوالد والتناسل وخلق الجن والانس للعرفان والعبادة وارسال الرسول
للتبليغ صلى الله عليه وسلم وتخلف هذه الفائدة لا بطلان في حقه تعالى وتفصيل هذا المقام
في الكتب الحكمية وايضا ان الواضع هو الله تعالى ولا شيء ان يكون العبد ايضا من الواضع قال
الشيخ ابن همام ان الانسان الفاعل واضع فيقع الاشتراك وندعي الاستلزام على في
تجيء منع لبطلان التالي والمانع يكفيه شبهة من الاستناد مسئلة قد اختلف في نحو انبت
الربيع البقل اي في نسبة الفعل الى غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر نحو نام الليل وصام النهار وجرى
المسند النهر وامثالها على اربعة مذاهب الاول انه مجازي في وهو من المثال المعروف انبت السبب وهو
العادي اي المعنى المجازي هو السبب العادي بالمشابهة انكان وصفه اي وضع المسند للسبب الحقيقي
وكذلك قول ابن الحاجب وربما الفق علماء البيان واهل اللغة ان الفعل الذي يجب
الوضع على ان فاعله يلزم ان يكون قادرا او غير قادر سببا حقيقيا او غير حقيقي او غير حقيقي فتامل
وحاصله انه نسب الى ابن الحاجب ان الفعل موضوع للنسبة الى السبب الحقيقي كما في شرح المختصر
وغيره نسب اليه انه موضوع للنسبة الى القادر المختار وعلى التقديرين اذا اسند الى غير السبب الحقيقي كالربيع
والى غير القادر المختار كما في شرح المختصر الذي في الفوائد يكون مجازا ويرده انه مخالف لما نقل
عن ائمة اللغة من انه موضوع للنسبة الى فاعله سواء كان سببا حقيقيا او لا وسواء كان قادرا مختارا

او لا فاذا اسند الى امثال الاسم فهو حقيقة ويرده ايضا ان من الافعال فعلا اسند الى غير القادر اسنادا حقيقيا
نحو فعلت النار كما في النار الاحراق وفعل السقمونيا الاسهال والقول بانه مجاز فيه ايضا قول من
غير ضرورة ملجئة اليه فان امثال هذا الاسناد اكثر من ان يحصى فالاقامة على هذا خروج عن الانصاف
والضا يرده ان من الافعال ما لا يصلح الاسناد الا الى غير القادر نحو حدث النار وربما تاتي ان العقل
يحكم بان بعض الافعال في مجاري الاستعمال لا تهم مسند الى القادر كذلك بعضها مسند الى غيره كقولهم
لطف الهواء وثبت الارض وجمد الماء وحدث النار ولو كان الاسناد الاول صحيحا لدخل القادر
لكان الاسناد الثاني مسندا لدخل غير القادر والفرق تحكم واشار المص الى دفع هذه الوجوه بقوله فتامل
وتوجيه ان المقصود ان الفعل موضوع للاسناد الى ما يصلح له واذا الاثبات لما يسند الا الى القادر
فان معناه الايجاد الانبات قال في هذا المثال انه موضوع للاسناد الى المحل القادر او الى الحقيقة وفي
حدث النار لما يسند الا الى الصالح المحمود وهي النار فالاسناد الى غيرها مجاز وهذا غير مناف لما صرح
به الائمة الادبية قال المعتصم بحبل المتين ان هذا غاية التوجيه وبعد فيه كلام فان الاسناد غير داخل في
حقيقة المصادر ولذلك لو قيل اعجبني الضرب لكان صحيحا بحسب الحقيقة واذا تقرر هذا فاعلم انه اذا قيل اعجبني
انبات الربيع يكون مجازا البتة ولا يصح ان تقول ان المصدر موضوع للاسناد الى الصالح فانك
قد عرفت ان المصادر لا اسناد فيها بحسب الوضع وقال المص في الحاشية يمكن ان يقال ان
ليس معناه ان الفاعل يجب ان يكون قادرا بل معناه ان هذا الكلام صادر عن الموحد ليس الكاذب
مع ان حقيقة الكلام تقتضي قيام الاثبات بالفاعل فلا بد من تاويل والتاويل في المصدر غير ممكن كما في
الاستعارات التبعية وهذا لا ينافي ما اتفق عليه علماء البيان اذ التاويل ليس لاقتضاء الفعل
بل لاقتضاء صحة الكلام والمذهب الثاني انه مجاز في المسند اليه وهو قول السكاكي انه استعارة بالكناية
وفسرها بان تذكر احد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الاخر بادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به كما في

كما في قولهم في الحمام اسد فانهم ارادوا بالاسد الشجاع بادعاء ان الرجل الشجاع من جنس الاسد
هكذا قال في المفتاح وذكر كلام نظائر من شرح وحصر وكشف في البيان والذي يلوح بنا ان يتعقب
الى شرح الكتاب فيقول قال المصنف واورد ان لا يكون معنيا كما زعمه وانه لا يكون مجازا الا انه مستعمل في معناه
وتفصيله ان الحمل ان السكاكي اراد رد المجاز الحكمي الذي تقول له المجاز في الاسناد وهو الذي ذهب اليه
عبد القاهر في انبت الربيع البقل الى الاستعارة بالكناية تقليلا للاقسام فحاصل كلامه بعد تجريده عن
الاضطرابات الواقع فيه ان المستعار هو لفظ المشبه فانك تعدها ادعيت ان المنية كالمشبهة
في الشيب المنية الاظفار بفلان مثلا داخل في جنس المشبه به كالسبع كان الاليق ان يذكر
بلفظه كالاسد لكنك استعرت له لفظ المشبه وهو المنية فقلت انشبت المنية الاظفار بفلان
واورد عليه انه لا ينبغي ان يخفى من شيء فان المراد بالربيع هو الزمان النبت لكنه ادعى دخوله في جنس القادر
فالاسناد مجازي كما رآه عبد القاهر وتشبيهه بالقادر وادراجه في جنسه ادعاء لا يخرج الاسناد الى الربيع
الى الاسناد الى غيره فما منه في عليه [illegible] ثم انه اذا كان المراد بالربيع معناه الحقيقي كما هو الظاهر والسكاكي
لا يرضى عنه والتجوز ليس في المفرد مع انه قال ان الاستعارة بالكناية من قبيل المجاز في المفرد والقول
بالاستعارة بالكناية على ما ذهب الجمهور ممكن لكنه تطويل بلا طائل فان القول بالاسناد المجازي
مما لابد منه على هذا القول ايضا فافهم والمذهب الثالث انه مجاز في الاسناد حقيقة ان انبت مستعمل
في معناه وكذا الربيع لكنه ملابس بالمثبت الحقيقي في ان اثباته في ذلك فهو طرف تفعله فنزل منزلة
المثبت في الاسناد انبت اليه ابرازا للمبالغة كأنه هو المثبت وذلك قول عبد القاهر والمحققين من
علماء البيان وهو الاقرب الى الصواب فانه المفهوم منه ولا شائبة لتكلف وهذا ظاهر لمن راجع
وجدانه الى مجاري الاستعمالات قال عبد القاهر في قولها انما هي اقبال وادبار لم ترد بالاقبال
والادبار غير معناهما حتى يكون المجاز في الكلمة وانما المجاز في ان جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر كأنها تجسمت من الاقبال

والادبار وليس الفصل على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مكانه وان كانوا ايذكرونه مثله اذ لو قلت
اريد انما هي ذات اقبال وادبار افرزنا الشعر على الفساد وخرجنا الى شيء مغسول وكلام عامي مرذول
لامساغ له عند من هو صحيح الذوق لشابه بالمعاني ومعنى تقدير المضاف اليه انه لو كان الكلام قد جيء به على
ظاهره ولم يقصد المبالغة المذكورة لكان حقه ان يجاء بلفظ الذات الا انه مراد وفي الفوائد وتحقيقه ان
دلالة هيئة التركيبات على معانيها بالوضع لاختلافها باللغات وهذه الهيئة وضعت لملابسة الفاعل
فاذا افيد بها ملابسة غيره كان مجازا لغويا كما قال الامام عبد القاهر انتهى وهذا قريب من مذهب ابن
الحاجب فانه مجاز في المركب فيكون تمثيلا وهذا مخالف لما ينطق به عبارة عبد القاهر ولما حرره الجمهور
من مذهبه واعترض على قول عبد القاهر ابن الحاجب بان جهة الاسناد متحدة في نحو قولك
وانبت الربيع وسر الله تعالى وانبت الله تعالى في اللغة والعرف واذا كان جهة الاسناد
واحدة فلا يجوز اما الاتحاد فلان الاسناد في الحقائق انما حقيقة ارتباط الفعل بفاعله بحيث
يفيد ان الفعل قائم به ويفيد السكوت وليس في انبت الربيع الا هذا فان يحصل ذلك
الاسناد ليس الا لربط الاثبات بالربيع بحيث يفيد انه قائم به مفيد للسكوت واما انه لا يجوز على
هذا التقدير فلانه الاستعمال في غير موضوعه واذا اتحد الاسنادان فلا تجاوز عن الموضع فلا وجه لقول
عبد القاهر واشار المصنف الى ضعفه بقوله واستبعاد ابن الحاجب لاتحاد جهة الاسناد في العرف وفي اللغة
مستبعد للفرق الواقع من قولنا ضرب زيد وبين صام نهاره والحل ان الفعل اسناده حقه في اللغة والعرف
ان يقع في محله فاذا عدل عن محله الى الملابس كان مجازا وتحقيقه ان الحقائق والمجازات الاسنادية
مشتركة في نحو انبت الربيع في ان طريقهما ربط الفعل بالفاعل لكنهما متفاوتة في انه قصد بالحقائق
ربطها بالفاعل بحيث يجعل المسند الذي هو فعل الاثبات واقعا في محله وهو المثبت وقصد في
المجازات ربطه بالفاعل باعتبار انه ملابس للفاعل الذي هو محله في الواقع في نظر المتكلم بحسب الظاهر

بحسب الظاهر كما قد عرفت فيما مر وفي قولهم انما هي اقبال وادبار ولا نعني بالتجوز في الاسناد الا ان ذلك
وقع في غير محله وكان حقه ان لا يقع فيه فان اراد ابن الحاجب الا ان جهة الاسناد في الكل واحدة ان الاسناد
الذي بين الفعل والفاعل واحد في الكل حتى ان الذي ادعي فيه التجوز مثل انبت الربيع لم يبدل باسناد
غيره مثل اسناد الفعل الى المفعول به بالايقاع واسناده الى المضاف اليه بالاضافة واسناده الى الزمان
بالظرفية فهذا حق غير مضر لما نحن بصدده كما انا نسلم ان جهة الاسناد بهذا المعنى متحدة لكنا نقول
ان تلك الجهة ان وقعت في محلها فهي حقيقة والا فمجاز وهذا امر معقول وان اراد ان جهة الاسناد
متحدة بمعنى ان الكل واقع في محله فنحن نقول اولا ان الفرق جلي بين ضرب زيد وصام النهار بان نسبة
الضرب الى زيد الى محلها بخلاف نسبة الصوم الى النهار فانها انما تعلقت بالنهار لانه ظرفها فادخل في
جنس الصائم مبالغة اشعارا بان النهار في الطرف وصل الى انه تجسم بالصوم نفسه وثانيا نحيل بالايقاع
في المحل وعدمه وان سلكنا مسلك النحو ايل لسهل الامر جدا ولنتم ما قال الشارح في شرح المختصر ان كلام مثل
شاذ قصير عن عالم البلاغة والمذهب الرابع قول الامام الرازي وهو انه مجاز في المعنى فقط والاخر او على
حقيقتها وذلك بان ينتقل من اثبات الربيع الى اثبات الله تعالى فيصدق به ولعلم ان النقل
حال الكناية ١٢ للمبالغة فتدبر ومن المهمات في هذا المقام ان يوفق بين هذا المذهب والكناية ليس الا الكلام الوارد على
معناه وانما لجازية لان ينتقل منه الى معنى آخر كزيد طويل النجاد فان الاطراف والنسبة على معناها وانما
قصد منه الانتقال الى طول القامة فيصدق به ولو كان كناية فلا مجاز في شيء البتة وقد تحقق ان المفيد او
اللفظ المركب وان استعمل في معناه لينتقل منه الى معنى آخر لكن المستعمل فيه ليس كالعنوان والحكاية
للمنتقل اليه حتى يكون كناية فان شانها ذلك فانك قد عرفت ان طويل النجاد انما جي به للانتقال الى
القامة بحيث يكون في معناه وسيلة اليه فهو المقصود منه وليس المقصود في انبت الربيع ذلك بل انما
قصد الاثبات على الربيع لكن العقل لما لم يجده الى ما يصلح ان يكون مسندا اليه في الحقيقة انتقل منه الى

ان الغرض هو الاسناد الى ما هو له والمجاز اسناد الى غير ما هو له لافادة تلبس الفعل بنحو الملابس هذا غاية الكلام

في تقرير مذهب الامام وقد تبين انه لا خلاف بين مذهب عبد القاهر والامام بل اجماع سائر علماء البيان

على ان ههنا مجاز وضعي لا في المفرد ولا في التركيب بل عقلي بان اسند الفعل الى غير ما هو له بعد

ان يسند اليه تشبيها له بالفاعل الحقيقي واذ في ذكر التشبيه ايهام انه التشبيه المستعمل في باب

الاستعارة وهو الذي يفيده كلمة كان وامثالها قصد عبد القاهر ان يزيل هذا الوهم فقال

هذا التشبيه ليس هو الذي يفاد بالكاف بل هو عبارة عن جهة راعوها في اعطاء الربيع حكم

القادر وما قال الشيخ ابن الهمام في التحرير انه استعارة تمثيلية عنده فوهم لان التمثيل تشبيه

الهيئة بالهيئة وهو مع انه غير مقصود ههنا لم يذهب اليه الامام فانه مجاز لغوي والامام يقول

على انه مجاز عقلي كما صرح في شرح المختصر كذا في الحاشية وقال المعتصم بحبل المتين انه قد قيل ان

التمثيلية عنده من قبيل المجاز العقلي فليطلب في التحرير وجه واعلم ان ههنا احتمالا هو التمثيل فان

كان هو الذي يراه الشيخ عبد القاهر كما اشير اليه في الفوائد فيكون مذهب الامام الذي هو مرحوم الشيخ

على ما هو المشهور فالاحتمالات حاصرة والا فيبقى ذلك فانبت الربيع يحتمل خمسة والاقرب ما في

شرح المختصر ان الكل محتمل فانها تصرفات عقلية وانما النظر الى قصد المتكلم المجاز او

من الاشتراك فيحمل على عرف المتكلم حقيقي فيكون اللفظ مشتركا او مجازي فيكون حقيقة ومجازا

يحمل على التجوز لان المجاز اولى من الاشتراك لان الحمل على الاكثر اولى والحاق بالاغلب احكم الكل

فانه اذا علم ان الكثير ازيد ... للعقل ... في المسكوك انه كذلك وان الاشتراك محل

بالتفاهم لولا القرينة عطف على ان المجرورة بلام التعليل اي ولان الاشتراك لا يحصل ان الكلام

في العادة الجاري على الالسنة لافادة ما في الضمير فيفهم السامع المخاطب ما يلقى عليه فيعامل المتكلم

بما يقتضيه الحال وفي الاشتراك في بعض الاحيان لا يتيسر فان المشترك لو كان خلوا عن

خلوه عن القرينة الدالة على تعيين المراد لا يخل بالتفاهم بل بتمام الافادة فلا يدل على انه ما المراد ففيه قصور
بخلاف المجاز فانه لا قصور فيه بوجه اذ يحمل المخاطب عند فقد القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي عليه لا
على المعنى المجازي ويرد ويحمل على الحقيقة فاما مستثنيين ان الحقيقة فيها الكمي ان يراد الايصال الى
المجاز قطعا ولا شبهة فيه ان القاصر في الافادة التي هي المقصود الاصلي من وضع الالفاظ
دون الفائدة القصوى منه في الاستعمال ينبغي ان يكون اقل من الوافي والاقل كالعدم اولى
ان الظاهر ان المتكلم يتكلم بالوافي دون القاصر الى حين الضرورة فاندفع ما قيل ان هذا
الوجه مشترك فيه المجاز ايضا لا يفهم المقصود بل غيره وحاصل الايراد ان المجاز والمشترك
عند انعدام القرينة سيان في القصور فان المقصود لا يفهم في المشترك لانه مجمل ومبهم وفي المجاز
ايضا لا يفهم بل يفهم غيره وهو المعنى الحقيقي فهذا اشد قصورا وعند قيام القرينة يدلان على المقصود
فلا اخلال به فيهما فح لا يكون هذا الوجه مرجحا للاشتراك ووجه الدفع الفرق بينهما بالنسبة الى المخاطب
فافهم هكذا في الحاشية يعني ان الاخلال وعدمه معتبران بالنسبة الى المخاطب وعنده لا اخلال
فانه عند وجدان القرينة يحمل على المجاز وعند عدمها على الحقيقة وقال المحقق بحر العلوم انه لا يخ
عن مناقشة فتم الشكل فان المشترك والمجاز عند فقد القرينة سواء سيان وعند الفقد انما يحمل
المخاطب في المجاز على الحقيقة فيحمل على غير المقصود وهو المعنى بالاخلال بخلاف المشترك فان
الاخلال والاشكال متحقق فيه لكن اخف محمله على الحقيقة في المجاز ضلال بخلاف المشترك فانه
فقدان والاصح ان المجاز لا بد ان يكون مع القرينة الا ان يكون مشهورا فحينئذ يكون
الحقيقة مهجورة او كالمهجورة فهو ان ذكر معها فالمراد واضح والا فالاطلاق غير صحيح ان اراد المتكلم
المعنى المجازي والا فلا اخلال وبعد فلا يخلو الكلام عن خدشة ونقاش فان المشترك ايضا
لا يستعمل الا قليلا بدون القرينة فهو والمجاز سواء سيان والجواب ان اقتران القرينة من شرائط

اطلاق المجاز فبعد عدمها يعلم ان قصد المتكلم الى الحقيقة والا فالاطلاق غير صحيح والكلام في الاطلاقات
الصحيح بخلاف المشترك فان اقتران القرينة ليس شرطا لاطلاقه فتدبر وانه اي ولانه
يؤدي الى مستبعد يعني ان الاشتراك قد يكون بين المتضادين ومع تزاحم المخاطب
مقصوده الى الضد فيحتمل ان يريد المتكلم معنى ويحمل المخاطب على ضده وهذا امر مستبعد عن
ارادة المتكلم او يعني ان الوضع للاضداد امر مستبعد وفيه نظر بخلاف المجاز فان التضاد
مع كونه اقل ينزل منزلة التناسب فيرتفع ما يتراءى وروده ان من المجازات المجاز في
الضد كالاعمى للبصير ففيه الاستبعاد المذكور وحاصل الدفع ان التضاد ينزل منزلة التناسب فان
استعارة الضد للضد انما يكون في المشاكلة كقوله تعالى فاعتدوا بمثل ما اعتدوا عليكم او التهكم
او التفاول وهذه الامور مقتضية لان الضد جعل مناسبا وقال المعتصم بحبل المتين ان الاستبعاد
ان اخذ باعتبار ان المحمول عليه من قبل المخاطب بعيد عن مقصود المتكلم فالمشترك في
الاضداد والمجاز كذلك فان التضاد والتناسب جعليا لكن المحمول عليه بعيد عن مراد المتكلم جدا فانه
اذا قال احد زيد بصير واراد الاعمى وحمل المخاطب على البصير ففيه الاستبعاد المذكور ولا دخل
للتناسب الادعائي والحقيقة ان الاستبعاد الناتج لانه ابعد عن مرام المتكلم وهذا في
المجاز بعينه متحقق وايضا ان التجوز للضد لا بد ان يكون من قبيل المشاكلة او امثاله مما هو
مطالب بالبرهان ويندفع ان المقصود ان التجوز لا يصح الا مع العلاقة المصححة المعينة على
فهم المراد والتضاد خلاف ليس كذلك فلا بد من انضمام امر اخر الا من مصاحبة خطور
احد الضدين عند خطور الاخر او غيره وهذا هو التناسب الجعلي فان اريد الاستبعاد باعتبار
ان الوضع للضدين في نفسه مستبعد ففيه خفاء والجواب ان المجاز لا بد له من القرينة
فلا يميل الذهن الى المستبعد بخلاف المشترك فانه ربما يخلو عنها ولكن يلتفع حديث تنزيل

حيث تنزيل التضاد منزلة التناسب فتدبر فيه وعورض بان المشترك يطرد فلا
يضطرب اما الاول فلانه حقيقة وكل حقيقة مطردة فانها لو لم تكن مطردة لكان مجازا لما عرف
فان عدم الاطراد من خواص التجوز واما الثاني فلانه اذا كان مطردا فكل مادة يوجد فيها
معناه يصح استعماله فيه بلا قصور فلا اضطراب في المجاز ليس بمطرد ففيه اضطراب فهو اولى من
المجاز وعورض ايضا بان المشترك يشتق منه اي يجري فيه الاشتقاق فيتسع الكلام
بوجهين الاول ان نفس الاشتقاق مفض الى التوسع والثاني ان له معان باعتبار كل
تحصل الاشتقاق فيحقق توسع بخلاف المجاز فانه لا اشتق منه ولم يرض به الشيخ ابن الهمام
فقال في تحريره ان الحق ان لا اشتقاق بالنسبة الى المعنى كقولهم نطقت الحال اي دلت وجه
ناطقة اي دالة فان المعترض يحمله المتبين لان الاشتقاق والكان لكن بالنسبة الى المعنى المجازي
لكن المقصود ان الاشتقاق الذي وجد انما وجد بالنسبة الى المعنى الوضعي ونطقت انما اشتق
من النطق الذي لمعناه ثم استعير لدلالة تبعية الاستعارة في النطق فالاشتقاق
في النطق فقط وبعد الاتحاد عن دفعه وعورض ايضا بانه يصح التجوز منه اي من المشترك فتكثر الفائدة
بخلاف المجاز فانه لا يصح منه التجوز فيقل الفائدة وما تكثر الفائدة فيه اليق بالاعتبار فالمشترك اليق
بالاعتبار وعورض ايضا بما حاصله قوله فانه اي المشترك مستغن عن العلاقة بخلاف المجاز
فانه مفتقر اليها فيكون للمشترك في صحة الاطلاق اقل مقدمات والاقل مقدمات
اشتق وقوعا بالاستقراء فان السبب موجودة كثير او الظهر اقل منها ثم الجسم اقل ثم
الجسم النامي ثم الحيوان ثم الانسان ثم الكامل والسر فيه ان الاقل مقدمات
اكثر وجودا وما هو اكثر وجودا اشتق فالمشترك اشتق وقوعا فيجاب عند التردد وعورض ايضا
بانه مستغن عن الغلط عند عدم القرينة المعينة بعد معاينة مراده فيتوقف بخلاف المجاز فانه عند عدم

[illegible]

القرينة يحمل على الحقيقة فانها الاصل ولا انصراف الى المجاز الا عند بطلانها وذلك بنصب قرينة
صارفة عنها وتوقف العرف فرجع المجاز الى ما هي ارادة المتكلم فيقع الغلط بخلاف
المشترك فانه عند المعمم يحمل على الكل وعند الجمهور يصير مجملا فيتوقف فلا يقع الغلط ولا شبهة
في انه اي ما يفضي الى الغلط مرجوح والذي لا يفضي ارجح قلنا في جواب هذه المعارضات كلها
ان المجاز اكثر وجودا اكثر من المشترك فهو اغلب ثابتة اي وجودا والظن لغلبة الثابتة اقوى
فالمجاز اقوى ولا يعارض هذه الغلبة تلك الوجوه التي ذكروا في ترجيح المشترك فافهم
النقل والاضمار اي الحذف والتخصيص اي قصر العام اولى من المشترك لما عرفت في اولوية
المجاز على المشترك مع ان تلك الامور اغلب ثابتة وجودا من المشترك والمجاز والاضمار والتخصيص
اولى من النقل فان قلت ان التخصيص من المجاز كما سيذكر فمراده بالذكر التخصيص كان يلزم ان
يقول ان المجاز اولى منه قلت ان التخصيص وان كان من اقسام المجاز على التحقيق على
ما سيجي ان شاء الله تعالى لكنه اختلف فيه كثيرا فكانه نوع آخر فلا يبعد ان يتوهم ان المجاز وان كان
اولى لكن بعض افراده يجوز ان لا يكون كذلك لمزية فيه لا يوجد في غيره فازال هذا الوهم بالافراد بالذكر
والمجاز مثل الاضمار فلا ترجيح لاحدهما على الآخر وينبغي ان يرجح المجاز فانه اكثر وفيه من الفوائد ما لا
يوجد في الاضمار والتخصيص خير منه اي من المجاز وتفرع عليه انه اذا دار اللفظ بين التخصيص والمجاز
يحمل على التخصيص والسر فيه ان التخصيص اكثر وقوعا في العام بالنسبة الى سائر المجازات فانه حتى
قيل ما من عام الا وقد خص منه البعض فالتخصيص خير من الاضمار لان الاضمار مثل المجاز والخير من المثل
لشيء خير من ذلك الشيء والاشتراك خير من النسخ وتفرع عليه انه اذا وقع كلام لا بد فيه من
القول بالنسخ او الاشتراك يحمل عليه وكذا الاشتراك بين علمين خير منه اي الاشتراك بين علم
ومعنى اريد به بالقابل العلم وهو اي الاشتراك العلم والمعنى خير منه بين معنيين كذا قالوا والوجه في الكل احد

في الكل واحد وهو الظن من العلة الجائية مسئلة المجاز واقع في اللغة بالضرورة المؤيدة بالاستقراء
فانه يدل على اكثر من ان يحصى وعليه يبتني فن البلاغة خلافا لابي اسحق الاسفرايني فقال ان المجاز
غير واقع لانه يخل بالتفاهم والمخل غير واقع اما الصغرى فظاهر لان اللفظ اذا تعدد معناه فالعقل يتردد
في تعيين المراد وتعدد المعنى بوجهين الاول باعتبار الحقيقة والمجاز والثاني باعتبار تعدد المجازات
في انفسها واما الكبرى فايضا ظاهرة فان المقصود من تركيب الالفاظ هو الافهام وهو انما يحصل
بالتفاهم فان المجاز لابد للاستعمال له من قرينة معينة على المراد اذا قامت القرينة فالمراد مفهوم
بلا شائبة شك ولا ريبة حكاه في الضياء ان الكبرى ممنوع فان الاخلال قد يقصد كما في صورة الاجمال
وقد ورد في قول امير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في صحبة المشرك رجل يهديني
السبيل وقد يقصد منه الايهام وهو ايضا منقوض نقضا اجماليا لانه ينفي الاجمال وحاصله
انه لو تم لدل على انتفاء الاجمال مع انه ثابت اما الملازمة فوجهها ان الاجمال مخل بالتفاهم
والمخل لا يقع وبطلان التالي ظاهر وابو اسحق نفي لا ينكره ونقل عنه انه يسمي المجاز مع القرينة
حقيقة فالخلاف لفظي فان الجمهور يقولون بوقوعه وهو ايضا لا ينكره وانما الخلاف في التسمية
فان قلت يجوز ان يكون النزاع معنويا فانه يزعم ان المجاز مع القرينة موضوع ونحن ننكره قلت
مقصود المصنف ان قوله لفظي النسبة فانه ان قال بما هو الظاهر المنقول عنه في الابطال اظهر وان
قال بما وجهت فكذلك ضرورة ان الاسد وان اخذ مع شئ اخر لم يوضع لشئ فلابد من التاويل
وفي القول بالخلاف اللفظي تخرج عن الشناعة فالمجاز واقع في القرآن والحديث خلافا
للظاهرية لنا قوله تعالى الله يستهزئ بهم وفيه من الحسن ما لا يخفى وتفصيله ان المنافقين اخبر الله
تعالى بحالهم بقوله واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن فقال تعالى الله يستهزئ
بهم اي يجازيهم بالايقاع في المعصية فالتورية والله تعالى منزه عن الاستهزاء فاراد المجازاة

حقيقة اشتعال ص

وقال الزجاج انه الوجه المختار وقال شارح الشرح انه من قبيل المشاكلة وهو ليس من المجاز لعدم تحقق
العلاقة وقدم ما لتحقق به فيه وكذا الضافي قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا فالاشتعال النار وأريد
ههنا انتشار البياض في اوان الشيخوخة وكذا الضافي قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل فالذل
لا جناح له فشبه بالطائر الذي ينقض فهو استعارة بالكناية وهو من المجاز وغيرها من الامارات
نحو جزاء سيئة سيئة مثلها فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فان قلت ان الدعوى عامة
فانها قائلة بوقوعه في الحديث وفي الاستدلال للعوض به قلنا لكثرته لم يورده فمنه حديث
العسيلة عن ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها قالت جاءت امرأة رفاعة القرظي
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت اني كنت عند رفاعة فطلقني فبت طلاقي فتزوجت بعد
عبد الرحمن ابن الزبير وما معه الا مثل هدبة الثوب فقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة فقالت
نعم فقال لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك رواه البخاري ومسلم والاستدلال على المختار
لقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف زائدة ولهذا لو اكتفى بقوله ليس مثله شيء لصح فان المقصود
نفي المثل وهو كاف فيه على انه لو لم تكن زائدة لاخل بالمقصود فان مثل المثل هو الله تعالى
فيلزم خلاف المقصود وكذا الاستدلال بقوله تعالى واسأل القرية اي اهلها اذا كان من قبيل
الحذف خروج عن البحث فان النزاع انما هو في المعنى المذكور وهو اللفظ المستعمل في غير ما
وضع له في اصطلاح التخاطب والمجاز بالزيادة كما في القول الاول والنقصان كما في القول الثاني
ليس منه كما قيل في التحرير فانه ظاهر ان شيئا من المفردات ليس كمثله شيء لم يستعمل في غير ما وضع
له اقول لا نسلم انه خروج عن محل النزاع قوله انما النزاع في المعنى المذكور قلنا لا نسلم ان النزاع فقط بل النزاع
مطلق خصوصية المعنى المذكور كما يدل عليه دليلهم القائل بان تحقق المجاز يلزم الكذب وانه يقتضي جواز
الاتصاف بالمتجوز والتالي باطل وفيه ايضا لطف لما ضعف ما في التحرير من ان تعليلهم على

بل علم ان النزاع في الخصوص حيث قال ذلك مثل شيء من محل النزاع الا ترى الى تعليلهم ومبناه على
ان الزيادة لا تفضي الى الكذب فان حقيقتها انه لو اكتفى بالحذف يصح ومع الذكر ازداد الكلام
مع تفاوت المعنى بحاله فلا كذب والاظهر ما ذكره المص فان الكذب بالنظر الى التجوز في اللازم وبالنظر الى
الظاهر للازم وهو مراد المخالف وهذا بعينه جار في الزيادة فان الزائد ح اصل مناط الحكم ومورد الكذب في المعنى
المذكور وغيره سيان وكما يدل على الصلاة استخلاصهم عن الحجة عليهم بقوله تعالى ليس كمثله شيء بانه يقتضي نفي
اللازم والمقصود نفي الملزوم وحاصله انه لو كان خارجا عن محل النزاع لما اشتغلوا بالاستخلاص فانه اي
ما لا يعنيهم بل يكفي لهم ان يقولوا انه غير مضر لنا وقال المعتصم بحبل المتين اي الاستخلاص يجوز ان يكون
ضرر لنا وحاصل الاستخلاص ان الكلام كناية كما في طويل النجاد وقد تقرر عند حذاق فن البلاغة ان تحقق
معنى الكناية غير المقصود لا يجب ان يكون متحققا فيصح كناية طويل النجاد عن طول القامة وان لم
يكن طول النجاد متحققا في المحكوم عليه فمثل المثل وان لم نعقل لانه فرع وجود المثل يلزم وجود المثل
فقصد نفي مثل المثل ويرد عليه ان نفي مثل المثل وان لم يكن مقصودا لكنه محال وكفر ولا ينبغي في
جناب الله تعالى ان يعنى بالكفر وفيه بحث فان المحكوم عليه بالسلب هو شيء لا الله تعالى فحينئذ الحاصل الى ان
ليس شيء موصوفا بالمماثلة مع مماثل له تعالى وليس يلزم منه نفي وانه تعالى بل غاية ما يلزم نفيه عن شيء وهذا
لم يحذر وملخص انه لا يلزم منه الا ان مماثله مثله تعالى مسلوبة عن كل شيء واذا لم يكن شيء مماثلا لمماثله تعالى
لم يكن مماثلا له تعالى ايضا لانه لو كان مماثلا له تعالى لكان مماثلا لمماثله فان ذلك الشيء امثاله كثيرة فيكون
مماثلا لمماثله ايضا والظاهر ان مقتضاه انه مماثل لمماثله ان ههنا ثلاثة امور الاول نفس ذلك الشيء الذي اضيف
اليه المماثل الثاني والثاني المضاف اليه والثالث المضاف الاول وكل مغاير وهذا مفهوم عرفا فالحاصل
ان شيئا ليس مماثلا للشيء مماثل له تعالى واذا لم يكن مماثلا لذلك الشيء المماثل لم يكن مماثلا له ايضا لانه لو كان
مماثلا له لكان مماثلا لمماثله ايضا فان مثل المثل مثل ولو لم يبن الكلام على المغايرة لطرق المنع ان شيئا ليس

مثل نفسه وهذا احق فان كل شيء عين نفسه لا مثل نفسه لا مثل نفسه ولو حمل من غلبة الكناية
يجوز ايضا اجراء الكلام على الحقيقة ايضا لكنه خلاف المقصود فان المقصود نفي المثلية عن شيء
لا سلبه المثل له تعالى عنه وهو ظاهر فكون الشيء مثل المثل لا يرضى ان يكون مثله ايضا فكيف يعني الى مثله
وفي السلب بهذا فكل ذلك تكلف فان المفردة الموثرة بالاستواء في اللغات العربية
مثل خلافه واضحة على ان الفهام نفي المجاز من اشتمال هذا الكلام لن يطرق الكناية فتدبر و
جوابهم عطف على قوله ولدليلهم او استخلاصهم يعني ان النزاع مطلق كما حمل عليه جوابهم عن قوله تعالى
واسأل القرية فانه مجاز بالحذف انه على سبيل التحدي ولو لم يكن النزاع في المجاز بالحذف ايضا
لما اشتغلوا بالجواب المبني على خلاف الظاهر بل كان يكفي لهم ان يقولوا انه خارج عن
محل النزاع فالدليل غير منطبق على المدعى وهذا اوضح ولا ينبغي للعاقل ان يشتغل بجواب
ضعيف خلاف الظاهر مع ان جواب ظاهر صحيح قال المتصف بحسب المتن يجوز ان يكون الاشتغال
بهذا الجواب على سبيل التنزل وكانه بعد تسليم تمام التقريب قد اشتغلوا بالجواب واما اسخافهم في
مقدمات الدليل وايضا يجوز ان يكونوا فهموا ان هذا الاستدلال على وقوع المجاز بالحذف
المذكور فان المراد بالقرية اهلها لعلاقة المحلية لان الاهل محذوف فالاشتغال بالجواب على ذكره و
حاصل ان هذا القول قول اخوة يوسف عليه وعلى نبينا الصلوة والسلام حين جاءوا من مصر
المقال محزنين بيوسف عليه وعلى نبينا السلام والصلوة قد اخذنا بالسرقة وما هم بجاحدين في هذا الاخذ ١٥
وليس لهم في ذلك صنع وتقصير كما كان من قبل في حقه عليه وعلى نبينا السلام والصلوة
فحاصل المعنى انا صادقون ولست بمؤمن لنا واسأل القرية يعني انت نبي الله فالقرية ينطق و
يجيب بسؤالك فيكون المؤمن على الحقيقة وهذا ضعيف فان سياق الاية اب عنه فان قوله تعالى
واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي اقبلنا فيها وانا لصادقون يدل على ان المقصود هو الاستشهاد

هو الاستشهاد بالعير التي اقبلوا فيها من مصر وان المراد بالقرية اهلها على سبيل الحذف او على سبيل
التجوز يعني انا صادقون والشهود على دعوانا العير التي كانوا الاقوام في حضر واهل مصر فان الاخذ
بالسرقة مشهور فيما بينهم ويشيع به قوله تعالى التي كنا فيها يعني اذ نحن كنا فيها فاهلها مطلعون على
الحادثة قلنا لهم والفضلاء المعجزة انما تطلب من المنكر وهم كانوا معترفين مؤمنين بنبوة يعقوب عليه
وعلى نبينا السلام والصلوة وآله الطيبين الطاهرين فينبغي لهم ان يقولوا انك نبي الله فما
يحكم به وحيا انك ومكاشفا بك فهو حق فعل الله او الملك ارسله الله تعالى اليك واما طلب الاعجاز
في اظهار صدقهم بانطاق الجدران وامثاله فبعيد منهم مما فهم وان القرية مجتمع الناس من قرات الناقة
ومنه القران عطف على قوله انه على سبيل التحدي يعني ان النزاع مطلق عن خصوصية المجاز بالمعنى المذكور
كما ايل عليه جماعتهم عن اسند الالنا على الوقوع بقوله تعالى واسأل القرية بان القرية في اللغة مجتمع
الناس من قرات الناقة لبنها في ضرعها اي جمعت ومنه سمي كلام الله تعالى قرانا لانه مجمع الآيات
والحكم فالسؤال عائد الى الاهل بلا حذف ومجاز وان كان ضعيفا متصلا يعني ان الاستخلاص و
دليلهم وجوابه كلذلك يدل على ان النزاع مطلق وان كان الكل ضعيفا فان ضعفه لا يضرنا فان
المقصود ان كلام في ذلك سواء كان صحيحا او سقيما قويا او ضعيفا يدل على ان نزاع هولاء في
المطلق وهو المطلوب ونحن قد بينا ضعف كل في موضعه الا ضعف الاخير فاسمع ان القرية
ليست ماخوذة من قولهم قرات الناقة لبنها في ضرعها فان قرات الناقة مهموزة والقرية
معتل واللام تنزلنا عن ذلك بناء على ان لا احداث نقول ان الاشتقاق لا يلزم ان يكون مع
بقاء جميع الحروف فان الاشتقاق بين نعق ونهق ليس مع الاشتراك في الحروف كلها وان كان
هذا بعيدا فانه من النوادر ولا قياس عليه شيء نقول ان القرية مجمع الناس لا الناس المجتمعون
ولا شبهة في ان المجتمع لا يسأل فابداؤهم الاحتمال المركب لم ينفعهم اصلا فان قالوا ان القرية

المجتمع فى اصل الوضع فهو دعوى لا يشهد به كتاب فى اللغة فالصحيح ان قالوا المجاز كذب والكذب لا يقع فى
كلام الله تعالى ولا فى الحديث اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فوجهه قوله لانه يصدق نفيه فانه
قد عرفت فيما سبق انه من امارات صدق النفى ونفيه ما فيه والظاهر ان تقول انها يصدق المسوق
وكذا رايت فى الحمام اسدا الصدق نفيه انه ما رايت وانما رايت الرجل وكلما يصدق نفيه فهو
كاذب قوله فلا يقع اشارة الى الكبرى التى حررت يعنى انه كاذب وكل كاذب لا يقع فى كلام الله تعالى
وكلام رسوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الطاهرين وسلم الجواب ان النفى للحقيقة وحاصله انه ان اريد
ان المجاز كذب بالنسبة الى المعنى الذى اريد منه وهو المعنى المجازى فلا نم فان المراد من الاسد الرجل الشجاع
والمتكلم قد اراده وكذا المراد الاهل واخوة يوسف عليه وعلى نبينا الصلوة والسلام واراد الطيبين
اوقعوا السؤال عليهم لا شبهة فلا كذب وان اريد انه كذب باعتبار المعنى الحقيقى الاصلى فهو حق
ونسلم لكن الكبرى فان هذا الكذب واقع البتة ولا ضرر ولا محذور وقال المعتصم بحبل المتين ان الحقيقة
لو وقعت فى كلام الله تعالى لزم الكذب باعتبار المعنى المجازى فينبغى ان لا تقع والقول بان الكذب
باعتبار المعنى الحقيقى وان لم يكن مراد المتكلم باطل بخلاف الكذب باعتبار المجازى فانه صحيح يحكم فان
العقل السوى يحكم بعدم التوقف اقول والفضل الاول على عدم وقوعه حكاية عن الكفار كقولهم الباطلة
يعنى ان المدعى سالبة كلية فالمعنى ان المجاز لم يقع فى القران اصلا والدليل الاول على ان الكذب الممتنع
على الله وعلى رسوله صلى الله عليه وعلى آله الطيبين هو ان يتكلم الكلام كاذبا بمعنى ان يقصد به افادة
حكم ويعتقده وكلام الله تعالى وكذا كلام رسوله صلعم ليس بمقصود على هذا التكلم بل وقع كلمات اخر
على سبيل الحكاية فانه قد يقع كثير النقل عن عقائد الكفرة الباطلة فيجوز ان يقع القول المجازى والكاذب
كاذبا على سبيل النقل عن الكفار وكيف لا فانه قد وقع النقل كقوله تعالى حكاية عنهم ان هذا الا اساطير الاولين
وكقوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح ولعل مرادهم انه لم يقع شيء من الشارع فيمثل الى ما قيل

ان النفي مخصوص بمورده فلا يسلب الاقوى عن الاسد
ان يكون مجازا مشهورا الا ان ح

الى ما قيل لا مجاز في القران بل في كلام العرب فينطبق الدليل على المدعى لكن هذا الفرض غير صحيح
فانك قد عرفت الوقوع من حيث انه يتصرف الشارع ولعل مراد ما قيل ان القران هو الصفة
الالهية ولا كذب فيه اصلا وانما الكذب في كلام العرب المنقول في المصحف فلا قول
فلك المراد الله ولا ضير بالمص فافهم واما قولهم يلزم ان يكون الباري تعالى متجوزا فجوابه ان فيه
ايهاما بالمنقصة اذ لا توقيف اشارة الى الاستدلال اخر للمخالف فالمناسب للترتيب الذي سلكه في
الكتاب ان يقول قالوا ثانيا والامر فيه هين وحاصل الاستدلال ان المجاز لو وقع في
القران لكان الباري تعالى متجوزا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المتجوز ليس الا المسمى
بالمجاز والمتكلم به فلو وقع لكان من كلامه فيكون متكلما به واما بطلان التالي فلاجماع المسلمين
على ان التجوز منقصة يجب ان يكون الله تعالى منزها عنه وحاصل ما اجاب به عنه انه ان
اريد بالمتجوز من لكان الى اخر من قولهم جاز بالمكان اي تجاوز عنه فالملازمة مم وان اريد
المتكلم بالمجاز فالترديد الفاضلات فانه ان اريد انه يلزم ان يكون متصفا في الواقع
فنحن نلتزم ونمنع بطلان التالي فانه متكلم المجازي وان اريد انه يجوز ان يطلق عليه تعالى المتجوز
فالترديد الفاضلات فيه فانه ان اريد ينبغي ان يجوز من حيث اللغة فحاله عرفت من منع بطلان
التالي وان اريد انه ينبغي ان يجوز من حيث الشرع فلا نم الملازمة فانه موهم للمنقصة في التكلم
وكل ما يوهم منقصة يمنعها الشرع ان يطلق عليه تعالى كالفاضل والعارف مع انه تعالى موصوف
بالمعرفة التي هي مرادف للعلم وكالعلامة فانه بمعنى العلام وهو العلام وليس لاحد ان يطلق عليه
العلامة لايهامه الانوثة ثم اعلم ان هذا الدليل ان تم فلا يدل على انتفائه في الحديث النبوي صلى
الله عليه وعلى اله وسلم او يقول انما يتم لو كانت اسمائه تعالى توقيفية وهذه مسئلة اختلف فيها فمن
يقول بانها ليست توقيفية فلا ينتهض عليه فانه يمنع بطلان التالي فعنده يجوز اطلاق المتجوز عليه

تعالى واعلم ان حاصل تلك المسئلة ان ما يطلق عليه تعالى قسمان الاول من قبيل الاسماء كالله تعالى
والثاني من قبيل الصفات كالعليم والقادر والاول قسمان قسم وضع في اصل اللغة لذاته
تعالى كالله في اللغة العربية وايل في العبرية فهذا يصح اطلاقه عليه تعالى وان لم يأذن الشارع
باطلاقه عليه تعالى وقسم يكون علما لما لم يوضع له فهذا الوجه لمعنى انه لا يصح ان يسمى تعالى باسم الا ان
باذن الشارع واما الصفات فالتحقيق فيها انه كل صفة تتصف بها ذاته تعالى في الواقع
يصح ان يصفه بها سواء اذن الشارع به اذ لا الا ان يكون موهما للنقيصة وظاهر العبادة
على ان الجواز مبني على التوقيف والثاني على ان لا توقيف وهذا كما ترى فالمعاني الجواب
ان الملازمة ثم او بطلان التالي على ما فصلناه بما لا مزيد عليه او نقول ان بطلان التالي ثم
ولا نقول بالتوقيف في الصفات كما قدمنا من ان الصفة الموهمة لا يجوز اطلاقها عليه
بل نقول ان كل صفة يصح اطلاقها عليه تعالى سواء كانت مسمعة او لا ولا نقول بان الصفة
الموهمة يمتنع اطلاقها لان الصفات توقيفية لا اشتراط توقف منها كما قد قيل في المذهب الحق
ان الصفات الموهمة توقيفية موقوفة على اذن الشارع فافهم مسئلة الاظهر ان في القرآن معربا
وهو ما كان لغة عجمية استعملت في العربية بالمعنى الذي استعملت في العجمية على سبيل النقل سواء كان
مع تغيير في الحروف والحركات او لا تغيير اصلا وانما عومل معها معاملة سائر العربيات من ادخال
اللام والتنوين والبناء والاعراب كما روي عن ابن عباس وعكرمة رضي الله تعالى عنهما و
الاكثر وانما قال والاظهر لان الدليل القطعي لم يقم على ذلك لنا المشكاة هندية وسجيل فارسية
وقسطاس رومية يعني ان هذه الالفاظ الثلث وقعت في القرآن مع انها غير عربية فالمشكوة
بمعنى الكوة لفظ هندية وهو غير ظاهر فان اهل الهندية لا يعرفونها ولو كانت هندية لعرفوها فان
البراهمة الذين هم علماء بانحاء اللغات الهندية التي هي متوافرة فيما بينهم وغريبة ومن محاوراتهم

ومن غيرها لا يوقفونها اصلا نعم المشكاة بالمهملة والميم المضمومة هندية بمعنى النبر ولكنها لم توافقه في القران
وليست بمعربة ايضا في غيره بل اذا قال المص في الحاشية فهو الاظهر وقيل انها رومية والله اعلم
بحال مخلوقاته والسنتهم والسجيل بكسر المهملة وتشديد الجيم مع الكسر وسكون الياء المثناة فارسية
معربة لسنك كل وهو الطين المحجر والقسطاس بالقاف والسين والطاء ثم السين بعد الالف
المهملات الميزان رومية فان قلت استعمالهم في غير العربية لا تدل على انها غيرها فيجوز ان يكون من
باب الاتفاق اجاب بقوله والاتفاق كالصابون بعيد فان معرفة العربية وغيرها مفوض الى اهلها
واذ قد علم العلماء فظهر انه من غير لسانهم لكن كلام الصحاح يدل على ان المشكوة عربية فان دابه ان يذكر الغريبة
ويصرح بالتعريب ان كان وقال في فصل شكا قال الفراء المشكوة الكوة التي ليست بنافذة وقال المعتصم
بحبله المتين ان اتحاد اللفظ باتحاد الحروف واتحادها باتحاد المخرج فالصراط لغة والسراط اخرى والصابون
في العربية بالصاد وبالسين في غيرها فلا اتفاق لكنه مواخذة على المستند لكن في هذا المقام نافع فان الاكثرين
يزعمون الاتفاق فيه مع انه لم ينشأ والدليل على ان السين في الصابون في غيرها ان الهندية لا يستعملون
الصاد في لغاتهم وهذا قد سمعناه واما الفارسية فكذلك فانهم صرحوا بان الصاد لا تجري في غير العربية
والاستدلال بنحو ابراهيم ويعقوب ويوسف على من نفى الالفاظ وعلى نبينا وآله السلام والصلوة
لا يتم وجه الاستدلال انها غير عربية لعدم انصرافها بالعجمة مع انها واقعة في القران للان العلم لا نزاع فيه
بنوع انها اعلام في العجمة واستعملت في القران كذلك فلا نزاع فيه وقال المعتصم بحبله المتين على محاذاة
ما مر من المص ان النزاع مطلق كما يدل عليه دليلهم فانه قائل بان القران ح غير عربي وقد قال تعالى انا انزلناه
قرانا عربيا والظاهر مع المص في هذا المطلب البتة لان الاعلام العجمية وقعت في القران بحيث لا شبهة
فيها فلا ينكره احد من اهل الفضل والنظر على انه لم يعرب فانه الجنس الذي وضع في غير العرب ثم استعمل
على ذلك الوضع قال المعتصم بحبله المتين ان حاصل الاستدلال الشكل الثالث ان هذه معربات وهي واقعة

في القرآن ينتج أن بعض المعرب واقع فيه ولا دخل في هذا الدليل للأعلى الصوفي والمستند أنه إن أريد بالمعرب
ما يشمل العلم الصافي فلا نزاع فيه فالدليل ولا التقريب وإن أريد ما يخص باسم الجنس كما هو فهي ممنوعة هذا على الجواب
الأول وعبارة المص مشعرة بأن الجواب على ما بين وهذا أخفى وأوضح إلا أن تقول إن العلمية ظاهرة في تلك الألفاظ فنحن إن
قطعنا النظر عن صحة الدليل وعدمها فلا سبيل للأعلى وقوع العلم ولا كلام فيه ومدار الثاني على القدح في الصغرى
فتدبر قالوا أولا المعرب ليس بواقع في القرآن لأنه لو وقع فيه لزم أن لا يكون القرآن عربيا والتالي باطل أما
الملازمة فلأن المعرب الواقع بعض القرآن فبعض القرآن ليس بعربي فالكل كذلك لانتفاء الكل بانتفاء الجزء
كما هو الظاهر وقد شهد به الكتب الحكمية والكلامية وأما بطلان التالي فلأن الله تعالى قد قال إنا
أنزلناه قرآنا عربيا والجواب أولا أن المعرب ما استعمله العرب سواء كان من موضوعاتهم أولا فهو شامل للمعرب الصافي
فح إنا لا نم أن يكون بعض القرآن غير عربي لو لم يكن ذلك اللفظ الواقع فيه معربا وحاصله أنه إن أراد المستدل
بالملازمة أن المعرب لو وقع فيه لكان بعض القرآن غير عربي أعم من أن يكون معربا أو غير معرب بل عربيا
أصليا فهي ممنوعة فإن المعرب عربي ح وفي القرآن ليس إلا المعرب أو عربي الأصل فلم يلزم أن بعض القرآن
غير عربي وإن أراد بالعربي عربي الأصل فالملازمة حقة وبطلان التالي مم فإن المراد بقوله تعالى والله أعلم
بمراده إنا أنزلناه كلاما عربيا سواء كان عربي الأصل أو يكون من غيره لكن على مناهج القوم والجواب ثانيا إنا
لا نم أن الضمير راجع إلى القرآن بل إلى السورة فتلك السورة عربية لا غير وإليه أشار بقوله على أن ضمير أنزلناه
للسورة فإن قلت إن السورة مؤنث فلا يصح أنزلناه قلت إن التذكير ليس باعتبار أن المرجع مذكور
بلفظ السورة بل المقصود أن الحامل للضمير مصداقها فإن قلت إن القرآن اسم المجموع فلا يصح حمل القرآن
على البعض الذي هو السورة كما قلتم وقد أطلق الله تعالى القرآن على السورة فقال إنا أنزلناه قرآنا أجاب
بقوله والقرآن يطلق على البعض والكل كالماء يطلق على البعض والكل فصح أن السورة قرآن والجواب ثالثا إنا
أشار إليه بقوله ثم إن للأكثر حكم الكل يعني سلمنا أن القرآن اسم المجموع وإنما أطلق العربي على المجموع مع أن البعض غير عربي

غير عربي على سبيل التجوز فان اكثر القرآن عربي فاطلق اسم الجزء على الكل كالرقبة على العبد وقد وافقه
من العلماء فان قلت بالضرورة الملجئة على الحمل على المجاز والاصل الحقيقة قلت اجمع من الادلة دهذا
الجواب تيسيرا وقالوا ايضا انه لو وقع فيه لكان بعض القرآن عربيا وبعضه غير عربي لامتناع ان يكون
الكل عجميا ضرورة والقائل بطا وجهه قوله تعالى ء اعجمي وعربي بنفي التنويع فان كلمة الاستفهام الانكارية
قلنا المعنى أكلام اعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه يعني انا لا نسلم ان الاية الكريمة تنفي التنويع وانما يكون نافية له
لو كان العجمي والعربي صفتي الكلام وليس كذلك بل العربي صفة المخاطب والعجمي صفة الكلام فالمعنى ليس الكلام
المنزل على الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم عجميا تخاطب به مع العرب حتى لا يفهمه بل هو عربي اخوطب به
العرب فما باله لا يفهمه فعدم فهمه من التعنت قال المعتصم يحتمل المنتهى ان الكريمة دلت على ان القرآن عربي
وفيه المطلوب وليس كذلك في دفعه الا مع واليه اشار بقوله اقول انما يلزم التنويع لولا التقرب وحاصله ان العربي
بالمستعمل العربي على صوب النظم بحيث يفهمه المخاطب فان اراد بالتنويع على العربي وغيره في الملازمة التنويع
الى العربي الاصلي فالتنويع ظاهر ولكن بطلان التالي ممنوع فان التنويع المنفي في الكريمة التنويع الى العربي الشامل للتنوع
فانه مفهومه والعجمي الصرف وان اراد ما يعم المعرب ايضا فالملازمة انما تصح لو لم يكن الواقع في القرآن معربا
بل عجميا صرفا ومثله قد وقع على ان وقوع لفظ فقط لا يستلزمه وحاصله ان التنويع المنفي في الكريمة التنويع الى
العجمي الاصلي وغيرها فانهما لا تفهم بخلاف ما لو وقع لفظ فقط غير عربي او الجمل عربية فانه مفهوم البتة فالتنويع
الذي هو باطل ليس بلازم هذا وقال المعتصم يحتمل المنتهى ان فيه ضعفا فان مراد المستدل ان المعرب ان
وقع في القرآن لكان بعض منه عربيا وبعض اخر منه عجميا سواء كان البعض العجمي جملة او غيرها فلزم التنويع على
سواء كان لفظا فقط او الفاظا وبقي الكلام في بطلان التالي فوجه ان الكريمة بيان لتعنتهم بان الكلام
الالهي ليس بعضه عجميا حتى لا يفهم بل كله عربي فالسبب لعدم فهمه هو الانكار والتعنت منهم ولا شبهة في ان الالفاظ لو
وقع غير عربي لا يفهمه العرب البتة فالجواب غير صحيح فالواضح ان في الاكثر عربي وانما غير العربي لفظا او لفظان فعدم

فهمهم الكلام الالهي تعنت منهم لانهم انما يدعون عدم الفهم في الكل او في الاكثر فالمعنى والله اعلم ان ليس الكل
عجميا ومخاطب عربي حتى لا نفهم بل الكل عربي تغليبا او اعطاء للاكثر حكم الكل او المقصود بيان توغلهم في التعنت
وهو حاصل فيما نحن فيه من الراس فنقول ان الكفرة زعموا ان القران التي بان تنزل اعجميا فقالوا
هلا انزل اعجميا ولعله سببه انهم راوا ان الكتب الالهية من التوراة وغيرها اعجمية فلا يقال ان لو العجم
اعجب ولعله سطرق الشبهة في اللغة المالوفة بانها اخذت من الالسنة المتعارفة فلعلها من كلام المنزل
عليه ولو نزل من غير لغة لاطمئن القلب بانه قد ترقى فيهم فلا تعارف بلغة عربية فهي من الكلام المنزل
فان قال ما ادركه في قلوبهم المعلقة بقوله عز من قائل ان الذين كفروا بالذكر اي بالقران لما جاءهم والخبر
محذوف اي معاندون او مثله وانه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من
حكيم حميد ما يقال لك الا ما قد قيل للرسل من قبلك ان ربك لذو مغفرة وذو عقاب اليم ولو جعلناه قرانا
اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته اي هلا فصلت وبينت بلسان نفقهه ءاعجمي وعربي فقوله لو جعلنا
يدل دلالة واضحة على انه ليس المعنى التنويع فالمعنى والله اعلم لو كان القران اعجميا لتعنتوا وتمسكوا بانه
لو عربية لا نفهمها اعجمية مع مخاطب عربي والعجمة مع المخاطب العربي غير نافع فيكون ح من مقولهم وموردا
للتحصيص السابق ولا دليل فيه اصلا على ان الكلام الالهي متنوع فيرد اولا على الدليل انه ليس المقصود ما ذكره
المستدل والثاني ان يقوله فلتس الخ ولو سلم ان المعنى انهم قالوا على تقدير العجمية انه اعجمي بعضه وبعضه عربيا
يعني انه متنوع العجمة فلا نفهمه انما يلزم الفساد لو لم يكن المخاطب امي العرب واذا كان منزلا فالمراد بالعجمي
العرف والعرفان المراد ان عدم الفهم مقدر فالمعنى ابعضه عجمي لا نفهم وبعضه عربي فالمنفي هو العجمي الذي لا نفهم
والثالث ان يقوله على ان وقوع لفظ اعجمي في القران وقوع لفظ لا يستلزم التنويع المنفي فان التنويع
المنفي هو التنويع الى العجمي الذي لا نفهم ووقوع لفظ فقط لا يستلزمه ويحتمل ان يكون قوله تعالى ءاعجمي
الخ كلاما مستانفا ليس فيه اختلاف في مقالهم فالمعنى والله اعلم ان القران لو جعل اعجميا لكان لهم مساغ التعنت

التعنت العجمي مع مخاطب بل هو عربي مع عربي فالنبي يقتضي تشبيههم بالاتباع وفيه بيان انهم متوغلون في التعنت
وسلم ان المعنى العجمي بعضه وعربي بعضه اي لكن كلكه بل الكل عربي مفهوم فان الموجب عند اعلى ان
وقوع لفظ الاستلزام التنويع المنفي هو التنويع الاعلا ايهم وما لا يفهم فيما مسئلة المجاز خلف بالاتفاق

قال المصنف

بين الائمة لكن اختلف في جهة الخلفية فهي عند ابي حنيفة في التكلم فيكفي صحة التركيب وهو الحق وفاقي
الحكم فانت ابني لاكبر سنا يوجب العتق عنده لا عندهما وحاصل المسئلة الحقيقة اصل في الكلام
وراجح حتى لا يزاحم صحتها صحة المعنى المجازي فلا يصح حمل الكلام على المجاز ما دام ان يصح الحقيقة لا يصح
المتكلم اراده مع ارادة المعنى المجازي مع من الحائل عن الحقيقة ثم ابو يوسف ومحمد قالا ان الاصل
ان يثبت الكلام حكما من حيث انه حقيقة ثم يعدل عنه بمانع الى من حيث انه مثبت للحكم من حيث
انه مجاز فالاصل الحقيقة المثبتة للحكم والمجاز خلف عنه وان يثبت فقيل ان الاثبات خلف
عن الاثبات وان يثبت فقيل ان ثبوت حكم خلف عن ثبوت حكم والمال واحد وقال ابو حنيفة
ان الاصالة والخلفية في التكلم بمعنى ان الاصل ان يكون الكلام الحقيقي فقطع النظر عن مانع خارجي
صحيح التكلم بحيث لا يعابه اهل ذلك اللغة فان صح حقيقة فيها والا فيعمل الى المجاز فالتكلم بالمجاز خلف
عن التكلم بالحقيقة فالمجاز لا يعتمد صحة الا على تصور الحقيقة وامكانها بهذا النهج فرايت اسدا في الحمام
لا يصح فلا يصح التجوز وما ذهب اليه ابو حنيفة هو الحق لان التجوز في الشرعيات على وفاق التجوز في
اللغويات ضرورة وليس يشترط فيها لا الاثبات صحة فقولك رايت اسدا مجاز البتة وكذا رايت
مثله الطبع من البيت ورايت اسدا مستلحا لكن يصح فيه الاثبات حقيقة من حيث الاسدية
مع ان المجاز صحيح بلا شبهة فقول المولى لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني يوجب العتق
لان التكلم به صحيح فانه من حيث الابتدائية والخبرية صحيح لا يعابه العرب والحكم امتنع لمانع خارجي وهو انه
لا يصلح الاكبر ان يكون ابنا للاصغر فلذلك لو قطع النظر عن كونه اكبر لصح حقيقة ويحمل العامة على المجاز

الا اصلا ولا يصح عندهما موجبا للعتق فيلغو اللفظ لان اثبات البنوة له غير ممكن فلا يتفرع على المجاز وقال المعتصم
بحبل المتين ان الخلفية في المجاز ليست كخلفية الكفارة عن الحنث فانها جائزة بخلاف خلفية المجاز فمعناها
في المجاز ان الكلام متى امكن ان يستقر على الحقيقة واذا لم يستقر لمانع انتقل الى المجاز فالخلفية سواء كانت
في الاثبات او التكلم لا يتفرع عليها مسئلة ابني للاكبر والسر فيه ان الامكان الاصل للاثم انه من الضروريات
بخلاف مسئلة الحلف فان الكفارة جائز للحنث والحنث لا يتحقق الا فيما يصح الحنث الموجب للمعصية ولا معصية
في المحال والجواب ان الضرورة شاهدة بان المجاز انما يصار اليه اذا كان المجازي له محل حقيقي
فان المجاز لا بد له من الحقيقة ولو تقديرا او هذا هو الخلفية غاية الامر ان ابا يوسف ومحمدا زعما ان الذي لا بد منه
للمجاز هو الحقيقة من حيث كونه مثبتا للحكم الحقيقي فان منع وهو الحق يرجع الى انكار الخلفية بالمعنى المذكور والكلام
في الفرع بعد تسليم الاصل وقد وضح ان الحق ما ذهب اليه ابو حنيفة رح فان الخلفية قد رجعت الى ان الحقيقة
ولو تقديرية لا بد منها للمجاز والحقيقة التي لا بد منها له انما هو المعنى الذي ذهب اليه ابو حنيفة ولشهادة التتبع في
اللغات العربية فان قلت انهم قالوا في هذا ابني ان الحقيقة اذا تعذرت صير الى المجاز هو العتق
لانه طريق متعين ولولا ذلك لاحتاج الى البينة مع ان له طريقا اخر من انه يجوز ان يراد بالبنوة الشفقة
اجاب بقوله ولتقدم العتق على الشفقة لانه لازم لا يتخلف والشفقة لا تتحقق في اخي الشيوعة في اخوة الاسلام
وحاصل الجواب ان العتق في المملوك لازم للبنوة والعطوفة قد لا يكون لازمة فعلاقة المجاز اقوى في العتق
فيحمل عليه بخلاف ما لو قال هذا اخي لان الاخوة في الاسلام شائعة وقال المعتصم بحبل المتين ان الاظهر ان
يحال الى النية ولا يصدق في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى لان اللفظ اذا كان مجازا وكان له جهتان
فالتعيين يفوض الى قصد المتكلم فان الشرع الشريف لم يهدنا الى ان كل ما يصلح للاعتاق يكون معتقا بل
انما هدانا في الصريح ودعوى انه صريح في غير موضع فانه مما لا دليل عليه وحديث اللزوم ضعيف فان
العطوفة ايضا لازمة عرفا ولذا اشتهر ان عطوفا في زيد ابوك عطوفا حال مؤكدة واللزوم العرفي مما

الوفي بما زاحم ذلك الاحتمال بل هو اولى فان مجازي التجوز على الوقف ثم انه يجوز ان لا تفسره البتة بنية
العتق بل بنية الطلاق مع ان في جزء المسلم فان قلت يلزم اللغو قلنا انهم يلغون اكثر الالفاظ و
اذ لا دليل متعين فلا مضايقة في الالغاء وقد اجيب الثاني بوجوه اخر كل ذلك مما لا يغني من جوع ولا يسمن فان
الانتقال من المعنى وهو يعتمد صحة الكلام لا الحكم وتحريره على ما في الكشف ان التغيير الذي هو من لوازم
المجاز للعبارة دون الحكم يعني ان اللفظ ان ثبت على موضوعه فهو حقيقة وان انتقل الى غيره يتغير ذلك
اللفظ ويصير مجازا واما الحكم فلا يقبل الانتقال والتغيير كما ذكر فعلم ان الخلفية في التكلم دون الحكم واعترض
عليه الشيخ الهداد بان للخصم ان يقول نعم ان التغيير من لوازم اللفظ ولكن لا يلزم منه الا ان اللفظ
مجاز وهما لا ينكران ذلك وغاية ما لزم منه ان العبارة خلف في هذا المعنى غير منكر وانما النزاع في جهة الخلفية
ولكن العبارة ليست خلفا بنفسها والا لزم خلفية الشيء لنفسه فلا بد من اعتبار الجهتين يكون اللفظ باعتبار
احدهما خلفا وباعتبار الاخرى اصلا بان يكون اللفظ مرادا به هذا المعنى اصلا الشيء مرادا به ذلك المعنى
او يكون هذا اللفظ باعتبار اثباته المعنى الحقيقي خلفا عن نفسه باثباته المعنى المجازي بل هذا اولى لانه المقصود
بالكلام ثم نصل كما هو دابه وقال المعتصم بحبل المتين ان الحاصل ان التغيير الذي هو من لوازم المجاز
انما هو ان ينتقل الذهن من معنى اصلي الى مجازي وهذا التغيير للفظ فانه مجاوزة له الى غير موضوعه فهذا
هو القدر الضروري لصحة التجوز وهو لا يعتمد الا صحة التكلم فانه اذا صح سواء كان ممكنا او محالا ذاتا
او شرعا يمكن ان ينتقل منه الى المجازي بلا شبهة واذا كان هذا القدر مصححا ولا مانع بل ربما يوجد
مقتضى له صار الى المجاز وتفصيله قد مر فان معنى الخلفية ليس بمعنى ان الكون الحقيقة مما لا بد منه للمجاز ولو تقديرا
ولكن ذلك الكون الا كون اللفظ بحيث ان جرد عن العوائق الخارجية يستعمل ثم بالمانع ينصرف الى المجاز
وهو الذي يقتضيه الفحص في المجازات الواقعة فالتكلم هو الخلف فح لا ورود لما ذكره بوجه اصلا ثم تحقيق
ان قوله هذا ابني للاكبر سنا اقرار وكل اقرار مشتمل على النبوة فامام ام ولده ولذلك استنبح امومة ام

لقوله فيصير ام ولد له الا ان قول وفيه ما فيه فانه ان كان اقرارا بالنبوة فهو باطل ضرورة ان الارادة المعنى المجازي
وان كان اقرارا بالحرية من الاصل فكانه قيل هو حر من حين ملكه فهذا لا يدل على امومة امه لان
الاعتاق الماضوي ليس عين الدعوة بالولد ولذلك لو قال ان ما في بطن هذه الجارية حر لا يستلزم
ان يكون مستولدة وهو ظاهر وقال المعتصم بحبله المتين ان المسئلة مع الاكثر [illegible] وفيه لا يعقل الامومة
فانه ليس محل الدعوة اصلا فان قلت ان مقتضى الاقرار الامومة وثبوت النسب والتالي باطل فالاول
هو الثابت لانه لا مانع عنه قلت ان الامومة فرع النسب ضرورة فانه يثبت اولا ثم
يسري الى الام الامومة واستحقاق العتق ولذلك لا يصير ام ولده في الدعوة في الحمل وقيل قوله
بعيده هذا ابني ليس باقرار للحرية بل هو انشاء للعتق فلا يصير امه ام ولد له والسر في التفرقة ان النبوة
انما هي سبب للحرية من الاصل فاذا اقر للعبد بالحرية من الاصل وليس يصلح الحرية من الاصل
الا بان يكون امه ام ولد له بخلاف الانشاء فان الاعتاق لا يستعقب الامومة ولا النبوة وفيه
ما فيه والحق ان عدم صيرورة الام ام الولد ظاهر على تقدير الانشاء فانه اعتاق والاعتاق
لا يقتضي الامومة بخلاف الاقرار بالنبوة فانه دعوة وهو يقتضي الامومة ويرد عليه ما قد مر
قال الشيخ ابن الهمام في التحرير موافقا لما في اصول شمس الائمة الاول وهو كونه اقرارا اصح لقوله
اي لقول محمد في كتاب الاكراه اذا اكره على هذا ابني لعبده لا يعتق عليه والاكراه يمنع صحة
الاقرار بالعتق لا يمنع انشاءه فان قلت ينبغي ان يحال الى قصد المتكلم قلنا ان الظاهر
الاخبار كما هو الاصل وهو الحقيقة اقول فيه نظر لان عدم عمل الاكراه ليس لان الكلام [illegible] انه
عدم اعمال الاكراه لا يدل على انه انشاء بل لان المعنى المجازي ثبوته وعمله يتوقف على النية لان
اللفظ في الاصل للحقيقة ولا يعدل عنها الى المجاز الا بالنية والاكراه محل فتور الارادة والقصد
فاذا كان هذا ابني مما اكره عليه لا نية فيه فلا يثبت حكمه والى ما ذكرنا اشار بقوله فلا يثبت [illegible] فان قلت

فان قلت فما بالهم يثبتون الحكم في الحقيقة مع انه من فتور النية ايضا اجاب بقوله الا ان حمل اللفظ عليه تام ولم
يحتج لاثبات حكمه موقوفا على النية فان السبب التام للحكم وهو اللفظ موجود فيتحقق مقتضاه والتحقيق
كما سنشرحه في مبحث الكناية والصريح قال المعتصم بحبل الله المتين ان الافتقار الى النية ليس لان
الكلام مجاز بل مدار الافتقار اليها على الصراحة والكناية وقال شارح الوقاية انه صريح فلا يفتقر الى
النية فعدم احتمال الاكراه يدل قطعا على انه انشاء لا يقبل الاقرار والحاصل بعد تسليم ان الصريح لا يفتقر الى
النية وانه هو صريح فلا يحتاج اليها فعدم العمل للاكراه للاخبارية لا غير فان سبب عدم العمل منحصر في الاخبارية
والافتقار الى النية واذ بطل الافتقار تعين الاخبارية نعم ان الكلام في انه صريح فمات النية والغاء
ان القول بعيده قرينة واضحة على ان مثله مثل انت معتق فالاضطراب في كلامهم والانصاف ان اي
همام فان مقصوده ان اقوالهم تدل على الاخبارية فان قلت انه سبحانه وتعالى اي ان امثال
بعت واشتريت وانت طالق وانت معتق اخبارات فكيف يصح القول بانه انشاء
مع ان الذي هو صريح في الانشاء اخبار فما هو جمع بالطريق الاولى قلت ان المقصود ان هذا ابني
بسبيل انت معتق او سبيل الاخبار عن الاعتاق الواقع عنه في الزمان القديم وبعد تحقق الانشائية
والاخبارية يتدبر فيهما اي لا يتوقف محمد على ان الحلفية في الحكم ان الحكم هو المقصود في الحلفية باعتباره اولى
والجواب عنه ان مقصودية الحكم مسلم لكن لا نسلم ان المقصود يقتضي الحلفية فيه بل يدور رجحانها على الضوابط
العربية فان الحلفية حقيقتها في هذا المقام ان الحقيقة مما لا بد منها للمجاز وهي الاصل في الاعتبار ان
صح والافتقار الى المجاز وهذا لا يقتضي الا ان يكون الحقيقة بحيث لو تكلم بها يصح لكن يسقط اعتبارها لمانع
عقلي او شرعي وما نحن فيه كذلك فانه لو تكلم بهذا ابني حقيقة لا يعاقب عليها وانما منع عنها الاستحالة وهي
من امارات المجاز ويطلق فيما يكسه على المجازات موافقة الدالو في الاستعمالات بل على ان الاصالة
والحلفية باعتبار التكلم فقط ولا دخل فيه للحكم اصلا ولا الفضل بشرط امكانه على تقدير الحقيقة وقد مر اقوال ليس الحلفية

باعتبار الحكم اولى بل الصون عن اللغو اولى يعني انه لو اعتبرت الخلفية في الحكم لصار لغوا والصون عنه اولى

فان العاقل انما يأتي بالكلام للافادة لا للالغاء فان قلت ان الالغاء من الضروريات فانه لما ثبت

عندهما ان الخلفية في الحكم لزم منه الالغاء ولا ضير فيه كما في قوله جميعا هذه بنتي لامرأته او امته مطلقة

على امكان الطلاق قوله الصون اولى قلنا انما يلزم ذلك اذا امكن وههنا غير ممكن قلت مقصود المص

الاستدلال بل الذي قصده هو المنع على المقدمة القائلة ان الخلفية باعتبار الحكم اولى لانه المقصود ومستند المستدل ان

فيه الالغاء والاحتراز عنه ممكن فينبغي ان يحترز عنه فافهم قوله اما الضمان انه لو قال احد لآخر قد قطعت يدك او فقأت

عينيك وقد اخرجهما صحيحين ينبغي ان يجب الارش فان الخلف في التكلم ثابت والعمل بالحقيقة غير ممكن فيصار الى

المجاز وهو لزوم المال فان القطع سبب له مع ان الكل مجمعون على عدم وجوب المال والحاصل ان الخلف في

التكلم او في الحكم ولا ثالث وعلى الاول فانه لو وجب المال وعلى الثاني فالظاهر فالثاني متعين وهو المطلوب مع ان فيه

الغاء والصون اولى اما الكل اجاب بقوله واما قولهما اي قول ابي يوسف ومحمد لغا الاقرار بقوله قطعت

يدك وقد اخرجهما المخاطب صحيحتين ولم يجعل مجازا عن الاقرار بالمال فعندنا ان القطع ليس سببا للمال مطلقا قال صاحب

الكشف في شرح هذا الجواب ان القطع لا يوجب الارش حال قيام اليد فانه لو ضرب عينه فذهب نور العين ووجب

الارش ثم زال وعاد نورها او قلع سنا فنبتت لم يلزم الجاني شيء فثبت ان الجناية وان تحققت

لا توجب الارش حال عدم اثرها في المجني عليه واذا كان كذلك لم يستقم كنايته عنه فعلى هذا اندفع النقض وقال المعتصم

بحبله المتين ان المقام يتشكل بان البنوة ليست صالحة سببا للحرية وكذا الاقرار في المملوك فانه لو اقر للاكبر او

لمعروف النسب لا يكون سببا للحرية الاصلية ولا للحرية الطارئة فان البنوة نفسها ليست تعقل فيه والاقرار انما

صار سببا لانه دال على ثبوت البنوة وهي مقتضية الحرية وههنا لا ثبوت للبنوة اصلا بل السببية انما هي

بين بنوة غلام صالح لان يكون ولدا لان يكون له او ولد له من حرة منكوحة له او مجهول النسب وكذلك الحال في القطع

فانه وان لم يكن سببا مطلقا لكنه مفض الى وجوب المال اذا تحقق وقد قالوا ان السببية في البنوة في الجملة كافية

في الجملة كافية للتجوز فعدم الكفاءة في القطع ظاهر والحق انه اورد دليلا على اثبات الحقيقة في الحكم كما هو مذهبهما
اذ الابطال الحلف في التكلم كما هو مذهب لابي حنيفة فالجواب صحيح لان لا يسبق القطع انما هي للارش
وهي انما تثبت اذا كان متحققا في الواقع واذا خرجنا صحيحين فلا تحقق في الواقع فلا تسلم فان قلت ان
المال المطلق الفاصل بسبب عنه لا اتحاده مع الخاص قلت لتقييد الانعدام من لفظ القطع وجوب المال مطلقا
ولعله ظاهر عند التحقيق وان اورد على ابطال الفرع القائل بحرية العبد في هذا ابني للاكبر سنا بما حاصله ان
السببية من لواحق واحد فما باله اوجب الحرية ولم يوجب المال فيرد عليه بامر الاول ان ارادة التحرير
من النبوة مما يتعارف اذ هو مجاز بحيث يفهم بلا كلفة بخلاف ايجاب المال من القطع وفيه انه
ان لا فرق البتة بين فعلنا ما قلت والا ففيه اشكال فان الاحتمالات الاخر قائمة وفيه ان غاية هذا
الكلام ان الفرع المذكور مما يشكك فيه وليس يلزم منه ان يكون الملازمة القائلة ان الحرية
ان تثبت ثبت المال صحيحة وفيه خفاء فتدبر واورد عليهما بانهما جوزا النكاح بالهبة في الحرة مع ان
المعنى الحقيقي غير ممكن فان هبة الحرة غير جائزة ولا فقيه على شيخيهما لانه انما القول بالخلف في التكلم وهو ثابت
اشار المصنف اليه مع جوابه بقوله واما اتفاقهما اي اتفاق ابي يوسف ومحمد رحمهما الله على انعقاد النكاح بالهبة في
الحرة ولا يتصور المعنى الحقيقي فلانهما لم يشترطا اي لم يشترطا امكان المعنى الحقيقي الا عقلا اي الا امكانا
من حيث العقل وامكانه ثابت فان العقل لا يأبى عن تملك الحرة كيف ومع الكفر يملك فكذا مع
الايمان كيف لا يكون ممكنا عقلا وقد وقع في شريعة يعقوب عليه وعلى نبينا الصلوة والسلام واله
الطيبين فان قلت ان يعقوب عليه وعلى نبينا السلام والصلوة واله الامجاد لم يكن مرسلا فلا
يكون له شريعة قلت سلم ان يعقوب عليه وعلى نبينا الصلوة واله الامجاد انه المتولي بالتشريع بل
انه متشرع بشريعة سواء كانت ثابتة من قبل لجده ابراهيم خليل الله عليه وعلى نبينا الصلوة واله
الطيبين او لم يكن كذلك وهذا المعنى متحقق قطعا وكيف لا يكون الامكان ثابتا عقلا مع انه كان واقعا

في اصول الاسلام كذا قيل وقال المعتصم بحبل المتين هذا اجود مما قيل في هذا المقام ويندفع به ما اورده صاحب
الكشف على هذا الجواب اما انه اجود فلانه قيل في الكشف انه يرد عليهما ان حكم الملك الحقيقي غير معقول الا ان
يملك الحر غير صحيح وفي الجواب ان الامكان ولو عقلا كاف وهو متحقق فيما نحن فيه عقلا وشرعا للنبوة في شريعة
الخليل صلى الله عليه وعلى نبينا وآله اجمعين قال تعالى قالوا جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه ويرد عليه ان
التملك من حيث العقوبة جزاء للسرقة لا يدل على التحقق بالهبة مع ان الملك الحقيقي هو الهبة لا التملك مطلقا
ونبوته ليس بثابت لقوله تعالى في شريعة يعقوب على نبينا وعليه الصلوة وآله اجمعين واما المص فلا يرد
عليه شيء فانه استند للامكان بوقوع التملك في شريعة يعقوب عليه وعلى نبينا الصلوة وآله اجمعين
واذا كان التملك واقعا فالتملك بالهبة ممكن وهذا هو المطلوب واما الاندفاع فوجهه ان صاحب الكشف اورد
على هذا الجواب بانه بعد ما تحقق الاستحالة في شريعتنا القوية لا تصور لانعقاده سببا للحكم الا اصلا كما لو ثبت عقلا
الا ترى ان نكاح المحارم لما انتسخ لم ينعقد سببا للحل حتى لم يصر شبهة في سقوط الحد عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى المحكية وحتى
الاجنبية فيهما او [illegible] لارتفاع المحل بالكلية وهذا مندفع لان الانتساخ لا يستلزم الامكان العقلي
الشبه ومع ورود حكم الخليفة على ساقط الامكان والتصور بل الامكن امكانا شرعيا والاصير فيه واما حد نكاح المحارم
فلان الحد انما سقط بالزيادة وهو متحقق في الخلوة بالاجنبية اي غير المنكوحة والمحارم كذلك فلا يكون سببا لانعقاد
الحكم واما النكاح بالهبة فلم نوط الحكم بالهبة فيه بل انما مناط الحل بالنكاح بلفظ الهبة والنوعية ثابتة وشرط
المجاز متحقق فيه فلا مانع واما عدم سقوط الحد فلان الشبهة في المحل انما تعتبر اذا كان صالحا لوجه بعد كامة الابن
مثلا فافهم وبهذا ظهر انه يبعد كل البعد ان يحمل كلام صاحب الكشف السابق على محاذاة ما في الكتاب
مسئلة في المجاز عموم كالحقيقة يعني ان المجاز الذي يقبل العموم كما اذا كان مع اللام في غير موضع العهد او
مصدرا لكلمة العموم او كان دليل آخر لكونه مما استثني منه فهو عام ولا يمتنع المجازية العموم ولا العموم ينافي
المجازية وحاله حال الحقيقة في قبول العموم لوجود المقتضي وهو كلمة الاستغراق وعدم المانع بل الضرورة شاهدة

بل الضرورة شاهدة بان اداة العموم انما يدل على عموم معنى مدخوله سواء كان مجازا او حقيقيا والمانع الذي
يتخيل لا يعقل الا التجوز ولا مما انه ضرورة فقوله صلى الله عليه وعلى آله اجمعين ولا الصاع بالصاعين
يعم المكيلات كلها فيجري حرمة الربوا في نحو الجص مما لا يكون من جنس الطعام والنقديات كما زعم
الشافعي ان الربوا انما حرمته فيما يكون من النقديات او المطعومات واصل الحديث على ما روي
في الكشف عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه صلى الله عليه وسلم قال
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فاني اخشى عليكم الربوا وفي بعض الروايات الارباء والمعنى
واحد فانهما الزيادة والصاع في اصل اللغة للاناء المعد لكيل الحبوب ونحوها وليس مرادا في الحديث البتة
بل اريد به المقدر به فالمعنى والله اعلم بمراده ورسوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا تبيعوا
ما يسعه الصاع بما يسعه الصاعان من الصاعيات اي من المكيل به فان هذا ربا وهو حرام واذا المجاز يقبل
العموم ولا مانع انما فيعم بمنطوقه كل شيء يكال به كالجص مثلا والمنقول عن بعض الشافعية انه لا عموم
للمجاز وفيه اشارة لطيفة الى ضعف ما اشتهر من السنة الخلاف الى الشافعي لانه اي المجاز ضروري
وكل ضروري لا يقبل العموم فالمجاز كذلك قلت كون المجاز ضروريا ممنوع فانه قد كثر في كلام الله تعالى وفي غيره
من الكلام الفصيح بحيث لا يجوز به الاحصاء ولو سلم ان المجاز ضروري فالاستلزام ممنوع لانه يؤول الى
كلام ان الضرورة تقتضي عدم العموم فان العموم قد ثبت [illegible] والتفصيل ان يقال انه ان اراد
المستدل بضرورة المجاز انه انما يصح اراده اذا اضطر المتكلم اليه بان لا يجد تعبيرا اخر وذلك بان لا يكون له حقيقة
مستعملة في ذلك المعنى او كانت ولكنه لم يجد فالصغرى ممنوع البتة وواضح البطلان فان المجاز اكثر وقوعا
ممن لا يضطر اليه بحيث لا يحيط الاحصاء والعد ولئن سلم فلا ملائمة بينه وبين عدم العموم فان الضروريات
يلجأ الى ارادة العموم ايضا وان اراد ان الاصل في الكلام الحقيقة والمجاز انما هو خلف فلا يعدل اليه الا بقدر
الضرورة اي بقدر الاحتياج فان الضرورة تتقدر بقدرها فالصغرى حقة لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه

والمقدر الثابت بحرف النية فإن العموم إنما يصار إليه لضرورة مودية إلى العموم قوله يتقدر بقدرها فلما
حتى لكن المقدر الذي يقدر به إنما هو العموم وهو وجود المقتضي وهو معنى عبارة المصنف على هذا التقدير أن الضرورة
بحسب الظاهر نفهم منها المجرد فيمنع أو لأنه يحتمل تأويلا فيسلم على احتمالها التأويل ومنع استلزامه عدم العموم
وقال الشيخ الهداد في شرح البزدوي قلت كأنهم ذكروا العموم في المجاز إذا أمكن حمله على الخصوص
ولم يكن هناك ضرورة إلى اعتباره وبقي أن الخصوص مهما أمكن فهو الغالب على العموم وقال المصنف
بحيلة المتني إن كان مبناه على أن الخصوص شائع فهو الأليق بالاعتبار فهو والحقيقة سواء و
إن كان مبناه أن المجاز الذي به قد يدل مذهبه لا يرجع إلى طائل فإنه لا دليل عليه يوجب قبوله في
التلويح لم يعرف الخلاف عن أحد في صحة عموم المجاز وكيف يتوجه الخلاف ولا نزاع في صحة جاءني
الأسود والرماة إلا زيدا ونحو أن الأسود مجاز عن الشجعان بدليل توصيفه بالرمي وهو عام البتة
لأنه مما استثني عنه والمستثنى منه عام البتة وهذا المثال وأمثاله صحيح عند الكل فلا يعقل الخلاف
وهذا كلام حسن لكن ذلك شهادة على النفي وبعد عن المهرة لم ينقلوا مذهب رجال ولا يستند لأنهم
دلت نقاتهم ولم في الواقع أثر بينهما فافهم مسئلة لا يجوز الجمع بينهما أي بين الحقيقي والمجازي مقصودين
بالحكم الواقع في الكلام الوارد فيه اللفظ المستعمل فيهما بمعنى أنه إن كان وقع محكوما عليه فيكون المعنى
الحقيقي محكوما عليه مقصودا وكذلك يكون المعنى المجازي وإن وقع مفعولا به يكون مفعولا به كذلك المعنيين
بحيث يكون كل مقصودا بالمفعولية لا بأن أحدهما توطئة للآخر فالجمهور على الامتناع وعلى هذا اندفع
ما يتراءى ورده من أن الجمع واقع في محاوراتهم الجارية بلا تكثر فهو ممنوع وذلك في صورة الكناية فإنه
مستعمل فيهما وجه الاندفاع أن المعنى الثاني فيها مقصود بالذات وأما المعنى الأول الذي هو المكنى
عنه فهو غير مقصود وإنما أورد ليكون وسيلة إلى المعنى الثاني ومثل الأول مثل المبدل منه ومثل الثاني مثل البدل
فإنه ظاهر أنه لم يقصد بقولهم زيد طويل النجاد إلا طول القامة ولذلك يصح فيمن لا نجاد له أو طويل ولا قصير

والاقتصر بلا صحة الكناية ولهذا فصلنا اشار اليه المص اجمالا بقوله بخلاف الكناية واجاز الشافعي الجمع بين المعنى
الحقيقي والمجازي الا ان لا يمكن الجمع وعدم الامكان بوجهين الاول ان يكون مفضيا الى
اجتماع الضدين كافعل امرا ايجابا وتهديدا او الثاني ان يكون الجمع في نفسه ممكنا لكن منع عنه القرينة
وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالي يصح الجمع عقلا لا يصح لغة ونقل العبد المعتصم بحبل المتين انه
مذهب الجمهور منا لكنهم اهملوا التفصيل وهو قد فصل وقيل في غير المفرد غير المثنى والمجموع يصح
لغة ويصح عقلا ايضا بدليل القلم احد اللسانين والخال احد الابوين فان مثل هذا التركيب صحيح
شايع ذائع مع ان فيه الجمع فان اللسان معناه الحقيقي الجارحة المخصوصة وقد اريدت ومعناه
المجازي القلم لجامع انه المبين كما ان الجارحة مبينة وكذا الاب وفيه انه لا يجوز ان يكون
قبيل عموم المجاز بان يكون المراد باللسان المبين وبالاب المربي فلا يكون من محل النزاع وقد
اشار اليه المص في الحاشية واورد عليها اخر من ان التثنية ذكر المفرد مرتين ولا نزاع فيه
وقال المعتصم بحبل المتين ان التثنية لفظ مفرد وهو مناط الدلالة فقد وقع الالتزام لان المفرد
دال على معنيين وتلك الدلالة مقصودة وفيه مطلوب المستدل وان قال ان اداة التثنية موقوف
الى حمل المفرد مرتين كما لو ذكر مكررا فالدلالة في اطلاقين بدليل ان الدلالة الحاصلة دلالة واحدة بالنظر
الى الاطلاق ولنعم ما قال ان احسن تصور معنى التثنية تجدد ان معنى واحد اثنين كالرجلين من دون
التعليق فتامل والتعميم في المعاني المجازية بان يكون المعاني المجازية مراده من لفظ في اطلاق واحد
اريد بطريق التعدد وقيل على هذا الخلاف فالجمهور على انه غير جائز وعند الشافعي يجوز وعند الامام حجة الاسلام
يجوز عقلا وعند البعض التفصيل وقيل الخلاف في منعه كالاختلاف في جواز عموم المجاز لما مر في
المشترك من انه لو جاز لجاز التفات النبي هل المعنيين والثاني باطل وقد منا ماله وما عليه فلا حاجة
الى الاعادة ويرد ههنا انه جوز في التثنية انه ذكر مرتين ويلزم عليه في هذا التجويز هذا المحذور فان اجيب بانه

ينكر الاتفاقات على لفظ واحد فيجاب بشمله فيما نحن بصدده ولنا ايضا انه لو جاز الجمع لزم كونه حقيقة و
مجازا والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه وضع له
وقد تحقق والمجاز لفظ مستعمل في غيره وقد تحقق ايضا وهو المعنى بالملازمة واما بطلان التالي
فلانه قد اتفق على منعه فانه حصروا اللفظ في الحقيقة والمجاز حصر الانفصال الحقيقي كالثوب ملكا و
عارية اولا شيء منهما او احدهما وكلاهما باطل والتفصيل ان قيل ان اللفظ الجامع اما حقيقة
ومجاز فيهما او ليس بحقيقة ولا مجاز او حقيقة فقط او مجاز فقط والكل باطل اما الاول فللاتفاق على
ان اللفظ لا يكون حقيقة ومجازا ومثله الثوب فانه لا يلبس عارية وملكا وفيه اشارة الى ضعف ما
اشتهر انه يمتنع الاجتماع فان الحقيقة المستقر على موضوعه والمجاز المتجاوز كالثوب فان المملوك مستقر
في محله والعارية مستعارة من غيره ووجه الاشارة ان حديث الثوب انما يصح في هذا
المقام من حيث التمثيل للممتنع لغة بالممتنع عقلا او شرعا لا على وجه القياس فانه لا جامع فان فيه
التضاد فان الملك مقتضاه ان لا يكون للغير استبداد والعارية مقتضاها ان يكون للغير استبداد
ولا محذور فيما نحن فيه فان العقل لم يقتض من ان يكون حقيقة ومجازا لكن اهل اللغة منعوه ولكن يرد عليه
ان شمس الائمة ينكر الاتفاق فانه ينقل التجويز عن البعض الا ان يقال انه لا يعتد بالتجويز فان مخالفه شرذمة قليلة
مع الجماهير لا يعتد بها واما بطلان الثاني فلانهم ايضا اجمعوا على ان كل لفظ فهو حقيقة او مجاز واما بطلان الثالث
والرابع فلانه يقتضي الترجيح من غير مرجح فان جهة الحقيقة والمجازية متحققة فنفي احدهما دون الاخر ترجيح
لاحد المتساويين من غير مرجح وحاصل الدليل ان المعتمد في امثال هذا المقام الاستقراء والنقل وقد
دل على الامتناع فان ائمة اللغة اذا اجتمعوا على انتفاء الحقيقة والمجازية او لا شيء منهما فهم اجمعوا على انه
لا يجمع الارادتان فافهم وقيل في التلويح لا نم انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز او انه ترجيح لاحد المتساويين
من غير مرجح فانه لقائل ان يقول انه مجاز في المجموع ولا شبهة انه غير الموضوع له وقد استعمل فيه

وفيما استعمل فيه وليس المجاز الا ما استعمل في غير الموضوع له فقد صح للزوم اجتماع الحقيقة والمجاز
وقد صح الصبا انه ترجح المجازية فلا ترجيح لاحد المتنافيين من غير مرجح قلنا اللفظ مستعمل
الكل ومناط الحكم كل لا الكل المجموعي ففي الحقيقة ههنا استعمالان استعمال في معنى حقيقي واستعمال
في معنى مجازي فهذان الاستعمالان لا يخلو عن ان يكونا حقيقيين او مجازيين او احدهما حقيقة
والآخر مجاز او لا شيء منهما بحقيقي ومجازي والكل باطل الا الثالث فيلزم كون اللفظ حقيقة
ومجازا باعتبارين ولا دخل للمجموع نعم لو اريد فلك فيكون مجازا ولا نزاع فيه وكذا لو اريد بطريق
عموم المجاز فانه لا نزاع فيه ايضا واليه اشار بقوله واما بطريق عموم المجاز فلا نزاع فيه لان المجموع من
طرق عموم المجاز فان المعنى المجازي قد يكون واحدا ويكون مناط الحكم من حيث انه مفهوم
واحد بحيث لا يتخلل الى حكمين بالذات ويكون جامعا للمعنى المجازي والحقيقي بان يكون
مفهوما كليا صادقا عليهما وقد حكم فيه على كل فرد فرع اذا قال هذا المال لمواليه بعد موته وله الموالي
اي مواليه ويستغلون اي موالي مواليه اختص الموالي اي مواليه وهم الاعلون بالوصية لهم دون موالي مواليهم
اي دون موالي مواليهم اي الاسفلون فان اضافة الموالي الى الشخص حقيقة في مواليه بلا واسطة وفي موالي
الموالي مولاه مجازا واذ لا جمع بينهما فلا يدخل الفريقان فاما ان لا يدخل جميعا وهو باطل فانه لا مانع وايضا
يلزم الالغاء من غير ضرورة واما ان يدخل الفريق الثاني فقط ويلزم رجحان المجاز على الحقيقي فاختصت
بالفريق الاول فالمال كله لهم الا ان يكون المولى واحدا فله النصف والباقي للورثة لان الاثنين فما فوقهما
جماعة في الوصية كما في الميراث قال المعتصم بحبل المتين هكذا قالوه والامر عندي فانه ان اريد ان
الجمع المستعمل في باب الوصية فهو محمول على الاثنين فصاعدا او اذا امتنع الحمل على حقيقته فهو على ما
فوق الاثنين فهو مم وما الدليل عليه ثم او رد وافي بيانه الا انه اخت الميراث من تقاد انهما
بجران الحكم بعد الموت فهذا لا يخفى وان كان الاجتماع في وصف لا ينبغي ان يكونا مشتركين في

ان يكون حالهما واحدة في الاستعمال غاية الامر ان لفظ الجمع في قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس محمول على الاثنين وهو لا يدل على ان يكون الالفاظ المستعملة في الوصية
كذلك مع انه لقائل ان يقول بالباعث في امتناع الحمل على الحقيقة فان كان كونه
واحدا فهذا انما يبعث على ان لا يصح حقيقة الجمع يبعث ايضا على ان لا يصح حقيقة التثنية فان الوحدة
منافية لها بل نقول ان الحالة تدل على انه اراد بالموالي جنس الموالي فينبغي ان يكون المال الموصى به كله او الثلث
فلم يرد الاعتراض عليهم بل قصد الاعتراف بعدم وصوله الكتاب ما اصروا عليه فتامل وكذا الاثنان مع الحفدة
عنده وعندهما يدخلون مع الواحد فيهما لعموم المجاز دون مع الاثنين بالاتفاق يعني انه لو اوصى بثلث ماله
لابناء فلان فان كان ابناء فقط فظاهر وان كان نوا مع الحفدة لا يدخل الحفدة مع الواحد لعموم المجاز فان
بنيه اسم شائع في الاولاد سواء كانوا صلبيين او سفلا ولفظ فيهما بالتثنية يدل على ان الخلاف في مسئلة الموالي
ايضا وان له ابنان مع الحفدة فبالاتفاق انهم لا يدخلون والوجه قد مر في مسئلة الموالي هذا قال المص موافقا
للتحرير وفي الكشف اطلق القول وقال ان الوصية لبنيه دون الحفدة ولعل مراده ما ذكره المص من نقض
او لا يدخل حفدة المستامن مع بنيه في الامان لتقرير النقض على الوجه المفصل انه قال في السير الكبير انه اذا
قال الكفار امنونا على ابنائنا وهم ابناء وابناء ابناء فامنهم الامام على ابنائهم فالامان شامل للفريقين وفيه
جمع بين الحقيقة والمجاز فان حقيقة الاضافة في الابناء الصلبية فتشكله مثل الوصية للابناء فكما لا يدخلون في
الوصية ينبغي ان لا يدخلوا في الامان والفرق بالحكم واجيب عنه بان دخول الحفدة ان كان باعتبار ان الابناء
المضاف اريد بها الصلبية التي هي حقيقتها ثم اريد ابناء ابنائه التي هي الحفدة وهو معنى مجازي لزم الجمع الممنوع سابقا
وهو ممنوع بل انما اريد بالابناء المضاف الصلبية فقط وانما دخل الاحفاد بالتبعية ولكنه انما قوله الاحتياطي الحقن اي
حفظ الدم من الاهدار يقال حقنت دمه اي منعته اي لسفكه اوجب الدخول اي دخول الاحفاد تبعا لدخول
الابناء لوجود شبهة الحقيقة بالاستعمال الشائع في الاولاد نحو بنو هاشم فعلوا كذا اي اولاده وشرع في الجواب

في الوصية وان كان الابن واحدا ومعه حفدة
فله النصف اتفاقا عند ابي حنيفة وعندهما يدخل الحفدة

هذا الجواب على ما في الكشف ان الامان القتال وللامان من دفع العقوبة المستحقة وقد صح في الحديث النبي
صلى الله عليه وسلم الامر بالدرء في الحدود بقدر الاستطاعة وليس هذا موضع بيانه وقد مر هذا منه فيما قيل
وقتل الناس للكفر حدود عقوبته بلا شبهة قال صلى الله عليه وسلم وعلى آله اجمعين فيجب الدرء فينبغي ان يندفع
بالشبهة كالحدود والآخر واسم الابناء من حيث الظاهر والاطلاق الشائع يورث شبهة في دخوله في الابناء
والشبهة دارئة للحد فيسري الامان بالذات والدلالة المطابقة الى الابناء ويسري منهم الى الاحفاد
وباعتبار الشبهة يعني حقن دمهم لعروض شبهة وقد روي عن امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه انه قال ايما رجل
من المسلمين اشار الى رجل من العدو ان تعال ان جئتك قتلتك فاتاه فهو امن يعني اذا لم يفهم قوله
ان جئتك قتلتك او لم يسمع وهذا دليل واضح على ان الشبهة كافية في درء العقوبة وانما قال اذا لم يفهم الخ
لانه اذا سمع وفهم فهو جاء على قصد القتال فكيف يثبت الامان في حقه والحاصل انه اذا صدر عن المؤمن
وقت الاستعمال ما يحمله الامان وقد ظن المستامن الضال ان المؤمن امنه فهو امان لانه لو لم يكن امانا كان
غررا واغترارا وهو محرم في الشرع فاعترض على هذا الجواب بلزوم ان يثبت الامان على الجدات والاجداد
اذا استامنوا على الآباء والامهات لان شبهة الاسم ثابتة قال تعالى حكاية عن بني يعقوب عليه وعلى نبينا
السلام الصلوة وعلى آله اجمعين نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسحق والخطاب ليعقوب مع ان ابراهيم
جده عليهم وعلى نبينا الصلوة وعلى آله اجمعين اشار الى جوابه بقوله ودخول الاجداد والجدات في الآباء اي الآباء
اذا استامنوا على الآباء والامهات مختلف ففي رواية يدخلون وهو كالاحفاد وفي اخرى
لا يدخلون فعلى هذه الرواية اشكال وكلام المصنف يوافق ما يدفعه والذي نقله في اصول شمس الائمة ان الحقيقة
اذا ثبتت مراده فاعتبار صورة الاسم في محل اخر انما يصح بطريق التبع والنوافل التي بالتبع فاما
الاجداد والجدات فلا يكونون تبعا لانهم الاصول بخلاف النوافل فانهم الفروع وفيه بحث لان اصالة الجد انما هي
باعتبار الخلقة وهذا غير مانع عن التبعية الثابتة باعتبار شركة الاسم في الاطلاق الشائع والحاصل ان دخول الاحفاد

ليس بمسلم في الحلفة بل لان الام مستعمل فيهم وهو موجود في الاصول كذا ذكره في الكشف ثم ان ثبوت
الامان باعتبار الشبهة انما هو دليل ضعيف فيعمل به اذا لم يوجد معارض كما في بنات الابناء وفي صورة
الاجداد معارض فان جهة كون الجد يتناول الاسم ان كانت توجب فجهة كونه اصلا مانعة فيسقط
اسمه وقد بنا فيه فان الدخول في الابناء ليس الا دفعا للوزر الموجب له شركة الاسم وهذا لا يعارضه الشبهة في الحلفة
فانها لا دخل لها في الاحتياط بالمنع ولنعم ما قال شمس الائمة ان هذا الفصل مشكل ثم انهم قالوا الام الاصل
لغة فدخول الاجداد قريب فان اشتراك الوضع يقتضي الاجمال ثم انه مقام الاحتياط وهو يقتضي الدخول
قال الشيخ ابن الهمام والحق ان هذا من مواضع الجمع عندنا لان الابناء والاباء جمع فعلى انه يجوز الجمع بين الحقيقة
والمجاز في التثنية والجمع عندنا وهو ان لم يكن مذهب الجمهور لكنه رجح اختياره ونقض ثانيا بما لو حنث بدخوله
الحالف راكبا ومنتقلا في حلفه لا يضع قدمه دار فلان كما لو دخل حافيا وحاصله انه حلف لا يضع قدمه
في دار فلان فدخل منتقلا وراكبا يحنث ايضا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز فان وضع القدم حقيقة في الدخول حافيا
فدخوله راكبا مجاز وقد اريد وارادت الحقيقة ايضا فان الدخول حافيا ايضا موجب للحنث كذا ... بهجر الحقيقة
الى الدخول مطلقا حتى لا يحنث لو اضطجع خارجها ووضع قدميه فيها وحاصله انا لا نسلم ان الحنث يوجب
الجمع فانه يجوز ان يكون من قبيل عموم المجاز وهو الدخول مطلقا ولذلك لا يحنث لو اضطجع خارج تلك الدار
ووضع القدمين فيها ولا شبهة في ان الدخول مطلقا شامل للدخول حافيا ومنتقلا وراكبا ولا دخول في
صورة الاضطجاع فان قلت ان الدخول المطلق معنى مجازي للوضع ولا يصار اليه الا عند تعذر الحقيقة
وهي غير متعذرة قلنا لا نسلم انه لا يصار اليه الا عند التعذر ان اريد به الاستحالة عقلا او عادة وان اريد به التعذر
باعتبار القرينة الصارفة فلا نسلم انها ليست بمتعذرة فان الحقيقة مهجورة الى الدخول المطلق والمهجور متعذر فانه
سيجيء ان الحقيقة المهجورة لا تعارض المجاز بل هو الاولى فالهجر قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة قال
المعتصم بحبل المتين لي فيهما بحثان فانه نقل في الكشف عن المبسوط انه اذا نوى الدخول حافيا فدخل راكبا

فدخل راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مهجورة وفي المحيط انه اذا عنى به حقيقة الكلام
لا يحنث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاء كما انه يصدق ديانة فالاصلح في الجواب ما في المشهور
ان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد الوضع فان الباعث على الحلف هو البغض و
ذلك انما يتأتى بالحلف بالدخول وهذا ظاهر ولعل المصنف اراد بالهجر الهجر الاعم من ان يكون بالقرينة في مقام مخصوص
كما فيما نحن فيه او يكون منقطعا عن الاصل وهو متحقق فيه لكن ح في الجواب اجمال وهو لا يحسن والتقدير المتكلم
في مسئلة الاصطلاح فالمذكور في الكتاب رواية قاضيخان كما في الكشف انه لو وضع قدمه ولم يدخل لا يحنث
في يمينه كذا في فتاوى قاضيخان ونقل الشيخ الهداد في شرح البزدوي عن الكافي في باب ما يكره في الصلوة اذا
حلف لا يدخل دار فلان فادخل رجليه فيها يحنث فان كان جميع اعضائه خارج الدار ولو ادخل جميع اعضائه
ورجلاه خارجها لا يحنث والصيد اذا كان رجلاه في الحرم ورأسه في خارجه كان صيد الحرم والا فلا وقال
المعتصم بحبل المتين الاظهر ما اورده قاضيخان ويمكن ان يجمع بينهما بان الوضع استعير للدخول والا فادنى قرينة
على انه اراد الدخول قصد التحيي اصطلح فلا ارادة للدخول وان قام وادخل الرجل فالظاهر انه قاصد الدخول
فلعل مراد قاضيخان صورة لم تقصد الدخول ومراد الكافي صورة القصد فافهم والله اعلم بحقيقة الحال
ونقض بما اذا دخل دار سكناه اجارة في حلفه لا يدخل داره وحاصله ان المعنى الحقيقي للدار المضافة
ان يكون مملوكة له فمن حلف انه لا يدخل دار فلان فمعناه الحقيقي لا يدخل داره المملوكة فينبغي ان يحنث
بدخوله فيها فقط مع انه يحنث بدخوله في الدار المملوكة والمستأجرة والمستعارة والدخول في المستأجرة
والمستعارة مجاز فقد جمع بين الحقيقة والمجاز واجيب بان الاضافة للاختصاص وهو يعم السكنى والملك
فيحنث بمملوكة غير مسكونة كقاضيخان خلافا للكرخي وحاصل الجواب على طبق ما مر من المنع على ان الحنث
بحسب الجمع فانه يجوز ان يكون من قبيل عموم المجاز فان المراد بالاضافة اضافة السكنى فكانه قال لا يدخل
دارا مسكونة له وهو يعم الدار المملوكة والدار المستأجرة والمستعارة هذا على طبق ما في الكشف وعبارة المص

مشعرة بأن حقيقة الإضافة للملك فإن الإضافة للاختصاص وليس الاختصاص حتى يعم الحلف المودع مثلا

بل الدار التي لها اختصاص بالفلان بحيث إن له التصرف فيها بالسكنى وغيره وهو يعم الدار المسكونة وغيرها

فلو دخل في دار مملوكة له وهو لا يسكنها يحنث كما في فتاوى قاضيخان وقال شمس الأئمة في أصوله إنها

للاختصاص الخاص الذي هو السكنى فلا يحنث بدخول دار له غير مسكونة وإن كانت مملوكة ثم الظاهر

أنه من قبيل الحقيقة ليس من قبيل المجاز فإنه قد نقل في الكشف أنه يحنث سواء نوى أو لم ينو قال وذكر في

فتاوى القاضي الإمام فخر الدين والظهير فلو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها

بإجارة يحنث في يمينه وإن دخل دارا مملوكة له ولا يسكن فيها يحنث أيضا فلا شبهة في أن المجاز

يفتقر إلى النية إلا أن تقول إن المجاز متعارف مهجور الحقيقة فهو صريح والصريح لا يفتقر إلى النية وفيه ما فيه

والأظهر أن تقول إن المراد أنه لم ينو دارا بعينها بل علق بصورة النقض فقال إذا حلف لا يدخل دار فلان

ولم ينو دارا بعينها ولم يكن له نية والله أعلم ثم الباعث على المجاز حال المتكلم فإن النقض أي ليس الدار

من حيث أنه دار بل لأنها دار فلان فالأصح ما في أصول شمس الأئمة فإن الدار المملوكة التي لا يسكنها لا يجب

الدخول فيها المرافقة بل مقتضى النقض مباينة الحالف عن الفلان وهو بعدم الدخول في المسكونة إلا أن

تقول إن الملك مقتضى لا السكون فكأنه داخلها وتقييد الجامع بعتق عبده في إضافته إلى اليوم يقدم فقدم

ليلا وحاصله أن اليوم حقيقة في البياض أي النهار ومجاز في الليل فهو ظاهر وقد قالوا إنه إن قدم ليلا يحنث

وإن قدم نهارا يحنث فقد أريد باليوم النهار والليل معا وهو جمع بين المعنى الحقيقي والمجازي هذا إذا

لم يحضره نية شيء منهما وإن نوى النهار خاصة فهو على النهار في القضاء والديانة وروى أبو يوسف مع أنه

يصدق ديانة لا قضاء لأن اليوم مقرون بما لا يمتد صار عبارة عن الوقت مطلقا لعرف الاستعمال

فكان النهار بمنزلة المعنى المجازي فيكون خلاف الظاهر فلا يصدق في عالم القضاء فيما فيه تخفيف والجواب أن اليوم

شائع في مطلق الوقت وحاصله أنه لم يحمل اليوم على النهار والليل حتى يكون جمعا بل أريد به مطلق الوقت الشامل لهما

الشامل لهما من عموم المجاز وهو الاشهر او من قبيل ارادة احد معنى المشترك فانه ظن بعض الاصحاب ان اليوم مشترك بين البياض ومطلق الوقت والقرينة المعينة الشيوع في احدهما الذي هو الوقت عند اقترانه المظروف غير ممتد اي مما لا يمتد في العرف والا فرب مدة فيه اقول الحقيقة المستعملة عنده اي عند ابي حنيفة اولى من المجاز المتعارف كما سبح عن قريب وهذا ايراد على التقرير الاول من الجواب وحاصله ان المجاز ادون من الحقيقة اذا كانت الحقيقة مستعملة وهنا الاعتبار فغايته الامر ان المجاز شائع والشيوع لا يرجح المجاز بل هو رجوع بعيد فينبغي ان لا يتعين لو قدم ليلا وهو الاعتراض الشيخ الهداد في شرح البزدوي بان الحمل على المجاز لا لامر من قرينة صارفة عن الحقيقة مع انهم حملوا عليه في المسئلة المذكورة لمجرد الملازمة وهي ان الفعل المظروف متى كان غير ممتد فالملائم له مطلق الوقت فان غير الممتد لا يصلح ظرف المدة ومطلق الوقت ليس بصارف للمدة واجاب عنه اولا بان قيام القرينة الصارفة ليس بشرط لصحة التجاز عند البعض وقال المعتصم بحبله المتين انه مذهب ضعيف كما قرر في محله فلا ينبغي ان يبتني المسئلة عليه فيصح قوي الاعتراض بان المسئلة مبنية على الضعيف والمبني على الضعيف ضعيف وثانيا بانه لو سلم قلت ان منع اشتراطها عند من جعل اليوم مجازا عن الوقت وقال المعتصم بحبله المتين ان القائل هو ابو حنيفة واصحابه ولا ينبغي ان يحمل قوله على المذهب الضعيف بل فيه اعتراف بضعف المسئلة وثالثا بان شيوع المجاز نزل المجاز منزلة الحقيقة فصار كالمشترك فيكفي فيه نحو من الرجحان وقال المعتصم بحبله المتين انه يرد على ما في الكتاب فتدبر ولا يتضح الجواب الا في اذا ادعى ان الحقيقة مهجورة عند اقتران المظروف الغير الممتد كالشهيد به الفحص في موارد الاستعمالات كما يدل عليه ما رواه ابو يوسف لكنه يخالفه ما اشتهر من انه يصدق قضاء وديانة فلو كانت الحقيقة مهجورة لما صدق في القضاء لانه خلاف الظاهر وقال الامام خواهر زاده على ما رواه ابو يوسف انه لمجرد الاستعمال لا يصير الحقيقة بمنزلة المجاز فالاولى ان يقال انه للسرور فلا يختص بالبياض كذا قال الشيخ ابن الهمام في التحرير وحاصله ان اليوم يستعمل استعمالا شائعا في الوقت وقد دلت الكثرة انه اراد

١

والمبني على الضعيف ضعيف

عنك فهو الا التي بالاعتبار فان هذا الحلف انما هو للسرور بقدوم فلان وهذا غير مختص بالنهار بل النسبة الى النهار
والليل سواء وقال المعتصم بحبل المتين انى اصلح ما قيل فى هذا المقام لكنه غير مطرد فانه ربما يحلف بنحو هذا الحلف
فيما لا سرور بالقدوم بل بقصد مجرد التعليق كسائر التعليقات مع ان المسئلة عامة وقد علم انهم قالوا ان المقرون باليوم
ان كان ممتدا فهو للبياض وان كان غير ممتد فهو لمطلق الوقت وبينوا السر فيه ان الفعل لما كان غير ممتد فلا يصلح
لضرب المدة فيكفيه مطلق الوقت فان الزمان الكثير انما يعتبر فيما هو يتقدر ويضرب بالمدة ولما كان ممتدا فهو الاصلح لضرب
المدة فالملائم له النهار والظاهر انهم جادلوا انما سلك وحسن ترجيح احد المعنيين وان الامتداد وغيره من المرجحات في
كلام البعض يشعر بان ارادة للوقت في الممتد فارادة البياض في غير الممتد غير صحيح والامتداد وعدمه منافيان
لها وفيما فيه ثم انه وقع فيه اضطراب فبعضهم في المسائل ادعى ان المعتبر امتداد المظروف العامل وعدمه وبعضها
ادعى ان المعتبر امتداد المضاف اليه وعدمه وقال صاحب الكشف ان الحق هو الاول غاية الامر ان المظروف
قد يكون متفقا مع المضاف اليه في الامتداد وعدمه وح يتحد الجواب فاحال المشايخ في بعضها بناء على ان
المظروف ممتد او غير ممتد وهذا على التحقيق وبعضهم تسامحوا فاعتبر امتداد المضاف اليه وعدمه في الجواب مجازا
فانهم لو اعتبروا امتداد العامل وعدمه كان الجواب على حاله فاضطر ولا الا المقصود وتفصيل هذا المقام في
الكشف والله اعلم بحقيقة الحال وينقض خامسا بان لله على صوم كذا بنية اليمين نذر ويمين حتى وجب القضاء
والكفارة بالحنث لو خلافا لابي يوسف وفي المسئلة تفصيل والذي يليق بالكتاب انه اذا قال لله علي صوم رجب مشيرا
ونوى اليمين دون النذر فهو نذر ويمين حتى لو لم يصم يجب القضاء بمقتضى النذر والكفارة بمقتضى اليمين مع ان الصيغة
موضوعة للنذر وفي اليمين مجاز ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز وقال ابو يوسف رح انه نذر ليس بيمين واجيب بان تحريم المباح
لازم للنذر لما ان ايجاب شيء يقتضي تحريم ضده فاريد اليمين بلازم موجب اللفظ لا به فلا استعمال فيهما فلا جمع
وحاصل الجواب ان النذر هو الايجاب على نفسه لله تعالى واليمين هو التحريم قصدا او ضمنا والجمع بين الحقيقة والمجاز على ما هو
ان يطلق اللفظ ويراد به المعنيان بحيث يكون كل مناطا للحكم وقد مر انفا ان ايجاب الشيء تحريم لضده في باب الحكم

في باب الحكم فنقول ان النذر اذ هو ايجاب شيء فيلزمه تحريم ضده وقصد اليمين بهذا اللازم لا باللفظ الموضوع
للنذر فلا استعمال للفظ في النذر واليمين فلا جمع بينهما فيجري على مقتضى النذر بحسب الصيغة
ومقتضى اليمين من حيث الكفارة بسبب اللازم موجب اللفظ وهذا هو الجواب الذي اختير في الكشف وفيه
نظر لان ارادة اليمين فرع ارادة اللازم ولا يتحقق الاخص بدون الاعم فيلزم الجمع هذا اعتراض على الجواب
المذكور ارتضى به الشيخ ابن همام وحاصله ان اليمين ارادة تحريم يلزم بخلفه الكفارة وتحريم المباح
مطلقا اعم من ذلك فاذا قال لله علي صوم رجب فارادة اليمين الذي هو اخص من التحريم وهو
اللازم للنذر ملزوم ارادة التحريم واللازم يتحقق الخاص بدون العام واذا كان اليمين فما لزمه ارادة
التحريم فقد لزم الجمع من الحقيقة والمجاز وفي التحرير حرر اصل الجواب بان تحريم المباح يثبت مدلولا
التزاميا للصيغة ثم اريد به اليمين الى ان قال ثم اعترض فيه بان ثبوت المعنى الالتزامي بغير ارادة
خطوره عند فهم ملزومه فحكمه ما ينفي ارادته وهو ينافي ارادة اليمين التي هي ارادة التحريم على وجه
اخص منه مدلولا التزاميا لانه تحريم يلزم بخلفه الكفارة وعدم ارادة الاعم ينافيه ارادة الاخص اقول
والصافي في ذلك الجواب ان يقال ارادة اليمين باللازم الذي هو التحريم لا ينفي المجازية عن
الملزوم بل لفظ اللازم انما ينفي كونه مجازا بالنسبة الى اللازم واما الملزوم فمجازيته بالنسبة الى
اللازم بحاله فان اللفظ انما هو له اتفاقا اي للملزوم فارادة التحريم ارادة غير الموضوع له وهو المعنى من
المجازية نعم لو كفى تصور التحريم لارادة اليمين من غير توسط اللفظ او كان اليمين مثل شراء القريب
تم الجواب ولكنه ليس كذلك فلا يتم الجواب اما الاول فلانه لو نوى في النفس من غير التحريم وان
ثبت فليست اليمين لا يكون حانثا ولا يلزمه الوفاء ولا يلزمه الكفارة اما الثاني فلان شان شراء القريب
ان الحرية لازمة له بحيث لا ينفك عنه في الشرع كغسل بعض اجزاء الراس بغسل الوجه عقلا
فاذا تحقق الشراء تحقق العتق البتة سواء نوى به التحرير اولا ولو كان اليمين كذا لزم ان يثبت بلا نية الفا

ولكن يشكل فانه قد صرح في الكتب بان اليمين انما تثبت بالنية فعلى هذا لا يبعد ان تقول في تحرير الجواب ان المقتضي
الارادة والاستعمال فان الفهم اعم من الارادة الا ترى الى فهم البصر في العمي مع انه لا قصد به والاعم
لا يقتضي الاخص فقصد القلب بعد فهم اللازم من اللفظ ولو بتوسط القرينة جعل سببا فلا يلزم الاستعمال
في اليمين بل انما استعمل اللفظ في معناه وهو النذر وهو الذي قصد به وقد فهم منه اللازم ولا يلزم الفساد
عدم توسط اللفظ فان اللازم فهم بواسطته بل صار اللفظ بعد انضمام النية مثل عتق القريب فافهم
قال المعتصم بحبل المتين ان المقام محتاج الى تفصيل فنقول ان المسئلة مفروضة فيما اذا نوى
النذر واليمين وحكم الكفارة مبني على ارادة اليمين او على ان الارادة ملغاة وانما يثبت حكم اليمين باعتبار
انها من اللوازم للنذر غير منفكة عنه واليه ذهب ليشير الشهيد بما قيل في ان النذر لصيغته واليمين لموجبه واليه
اشار بقوله او كان مثل شراء القريب وفيه ما عرفت من انه يلزم ان يثبت من غير توقف على النية
والواقع بخلافه فان دفع هذا الجواب فالاولى له طرق الطريق الاول ان يكون اليمين مرادة بنفس
الصيغة كما ان النذر مراد كذلك فح لا مخلص عن لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو الذي يقتضيه تصويرهم
النزاع فانهم ذكروا من قبل ابي يوسف له انتفاء اليمين لاجل لزوم الجمع والثاني ان يقصد بنفس الصيغة
التحريم وهو مناط الاستعمال ثم يراد منه اليمين وهو ايضا مناط الاستعمال ففيه ما عرفت من انه يلزم اجتماع
الحقيقة والمجاز فان النذر معنى حقيقي والتحريم مجازي فيلزم الجمع مع انه تطويل بلا طائل تحته والثالث ان
يكون النذر مرادا بالصيغة على طريق الاستعمال ثم ينتقل منه الى التحريم اللازم له واريد ثم ينتقل منه الى
اليمين فهذا الانتقال من المعنى فقط فحسبه مثل ارادة موضع النار منها ومنه الحرارة ومنها التفرق للمجاوز
فهذا من قبيل التجوز ومثل مثل الكناية لكن بتوسط معنيين فح يثبت حكم النذر من حيث ان صيغته نذر وحكم
اليمين من حيث الكناية ولا يرد عليه ما اورد من ان ارادة اليمين فرع ارادة اللازم الخ فانه ان اريد ان اللازم
مما لا بد منه للارادة قلنا مسلم لكن لا نم انه يجوز حتى يلزم الاجتماع بين الحقيقة والمجاز والا لزم ان يكون الكناية

الكناية من قبيل الاجتماع والتلازم لا يبطل كما مر ولا يلزم ايضا ان ارادة اليمين باللازم لا تنفي المجاز به اصح فان
الملزوم ان اريد به صيغة النذر فلا نسلم انه لا ينفي المجاز فانه لم يرد اليمين من الصيغة اصلا ولا يرد ايضا
انه لو كفى تصور التحريم فان تصور التحريم غير كاف في اجراء احكام اليمين بل تصور التحريم من لفظ الطريق
الكناية ثم بالكناية ارادة اليمين كما في الاخراج وبتزوجه ولا يضا الو نعم ان الكناية بهذا الطريق مما لم
يعهد ولو عهد فلا شبهة في ندوره مع انه تطويل بلا طائل فينبغي ان يكفي نية اليمين فتامل والرابع
ان يكون الصيغة مستعملة في النذر ويفهم منه اللازم بدون الاستعمال والارادة ثم يتوجه الارادة
على هذا ان وجد في الاستعمالات فلى وجه ولا يرد عليه شيء مما ذكر وهو الذي قصده المص بقوله
اقول لا يبعد الخ والخامس ان يكون الصيغة مستعملة في النذر وبه يكنى عن اليمين وهذا كناية واقعة
في المحاورات وحاله حال طويل النجاد واليمين وان لم يكن لازما للنذر لكنها ملتصقة به التصاق
اللوازم بحيث لو انتقل منه اليها لم يبعد كما في صورة طول النجاد وعلى هذا الاعتبار اصلا وهو الاقرب
فان قلت ينبغي ان يحال الى ارادة المتكلم فانه يجوز ان يكون ناويا اليمين بطريق الصريح لا يثبت
لها حكم ولم ظهر لهم ان يحكموا بان نيته ذلك قلت ان صرح بانه اراد اليمين بنفس الصيغة مع النذر
فلا شبهة ان الحق مع ابي يوسف وان الحكم في هذه الصورة ابو حنيفة ايضا بانه يمين ويثبت له الحنث
اذا ورد عليه حديث قطع النذر لا وجه له وان لم يصرح فلا بد من ان يحمل الكلام على وجه الصحة وقد امكن لكن
على هذا ينبغي ان يكون يثبت حكم المعنى الاخر في كل صورة يمكن فيه هذا النحو كما في صورة الوصية للموالي
مثلا ولكن على هذا اشتغال توجيه الروايات في ذلك لانها جامعة لما هو ممنوع وقال شارح الوقاية ان
النذر وان اريد فلا اعتبار للارادة مع انه يرد ان الحقيقة مطروح من البين كما في طويل النجاد فان
طول النجاد لم يتعلق به شيء مما يتعلق بالكلام فينبغي ان لا يتعلق به حكم اصلا والسادس ان يكون
نية اليمين من مدلول الصيغة كنية التجارة من الشراء من قبيل قصد العلل الغائية وهذا احسن فتحاصل

المسئلة ان مثل هذه النية من اللفظ عامل لمقتضاهما ولا يرد شيء لكن خلاف ابي يوسف لو
بالدليل الذي وليس تحته اصلا وبعد كل البعد ان يكون المسئلة مفروضة في تلك النية ويحكم
بانه من صور الجمع وكيف جعل النزاع لفظيا وانما تعقل النزاع بان منكر حكم في اليمين وهو ام
مخلص عما ذكروه وانما يثبت حكم اليمين لكونها مرادة ولزم حكم النذر لانه موجب الصيغة وموجب
الصيغة لازم سواء اريد او لم يرد ولا يخفى ضعفه قال الشيخ ابن الهمام انه غلط اذ تحقق مع الارادة
وعدمها لا يستلزم عدم تحققها والاول ممتنع في صورة وتكلم عليه الشيخ الهداد في شرح البزدوي
بالانفي فان اشتهيت فارجع اليه ثم ان ارادة النذر قد وجدت وهو عين وفاق القوانين
اللغوية وهو الاظهر فيم ابطلت وما الباعث وقد لم يهمل المجاز فان المنشاء واحد فتامل وقد
احصينا الاحتمالات بكلها مع ان منها ما يمج عنه الطبع المستقيم فتدبر وقال شمس الائمة السرخسي
اريد اليمين بقوله لله واريد النذر بقوله علي فلا جمع فانه اريد المعنيان من لفظين وهو حسن بجميع
متنازع فيه ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان اللام لم يوضع للحلف والجواب انه لم يرد الوضع بل التجوز
واما ثانيا فلان القسم لا بد له من جواب خبري والنذر انشاء ولا يصلح الجواب والجواب انه يقدر له
جواب يدل عليه النذر فكانه والله لاصومن وعلي الصوم واما ثالثا فلانه بعيد والجواب لا نم
فانها قد يستعمل فيه ايضا والظاهر ان الاجوبة السابقة واما رابعا فلانه لا يجري في صور اخر مثل
علي ان اصوم او نذرت ان اصوم مع ان ابا حنيفة ومحمد القولان بالنذر واليمين اذا نواهما
ويظهر بهذا ان ايراد النقض بتلك الصورة القاضي والمقصود انه ينتقض بصورة اريد بصيغة النذر النذر
واليمين واما خامسا فلانهم قالوا انه لو نوى ان لا نذر لا يكون نذرا وعلى ما قاله شمس الائمة لا يكون
الا مثل انت طالق ونوى ان لا يكون طلاقا ووجهه ان القسم لله وجوابه محذوف وعلي ان
اصوم محض نذر وقد تقرر ان في مسئلة الطلاق طلاق ونيته عدم الطلاق لغو فما الفرق مسئلة الحقيقة

الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عنده تحرير مسئلة مبني على تفسير معنى المتعارف فيفسر تارة
بالتفاهم وعليه مشايخ العراق وقد يفسر بالتعامل وعليه مشايخ بلخ وقد يظن ان الاول قول ابي حنيفة
والثاني قولهما والاظهر على ما في الكشف ان المراد بالتعارف غلبة الاستعمال والاسبقية الى فهمهما
بالنسبة الى المعنى الحقيقي واذ الاسبقية والاكثرية استعمالا متلازمان فتارة يفسر بالغلبة وتارة بالاسبقية
فيرجع حاصل المسئلة الى ان المجاز الاكثر من الحقيقة استعمالا اولى عند ابي يوسف ومحمد وعليه الجمهور
وعند ابي حنيفة تلك فان الحقيقة المستعملة اولى ومراعى في المسئلة فيندى الاستعمال في جانب
الحقيقة والتعارف في جانب المجاز للاشتراك فان الحقيقة ان كانت مهجورة فالاتفاق على
ان المجاز اولى وكذا ان الحقيقة ان كانت مستعملة ولم يكن المجاز متعارفا فهي اولى عند الكل
واعترض الشيخ ابن همام بان العام المخصوص البعض مجاز مع ان العرف العملي والقولي المخصص
عند العلماء الثلثة فالمجاز المتعارف قد جرى دائر الاولوية عندهم جميعا واجاب عنه المص في الحاشية بان
العام بعد التخصيص حقيقة عند الفقهاء جماهير واشار المص الى حجة ابي حنيفة فقال عملا بالاصل يعني ان
الاصل الحقيقة واذا صح الاصل فلا يصار الى غير الاصل ولذلك ترى الامام رجحها التحرز على الاكثر وعندهما
بالعكس للتبادر يعني ان المتبادر المعنى المجازي فان الاكثر هو المتبادر فهو الراجح وقولهما اظهر فان الاولوية
انما هي باعتبار استعمالهم الجارية كثيرا واذا المجاز قد كثر استعماله فهو الاليق بالاعتبار ولذلك تراهم
يفهمونه ابتداء ويظنون انه مراد المتكلم واما الاصالة فلا يعارضه فان معنى الاصالة ان الحقيقة ارجح ما لم
يدل دليل على المجاز والشيوع من اوضح الدلائل فان قلت ان المجاز لا يصح الا اذا تعذرت الحقيقة
والمسئلة مفروضة فيما لا تعذر للحقيقة فينبغي ان يكون الحقيقة اولى ودون ان يكون المجاز اولى
قلت ان اريد التعذر من حيث لفظها فلا نم وان اريد من حيث ارادة المتكلم فمسلم وما نحن فيه
كك فان الاكثرية استعمالا دليل على ان استعمال المتكلم كك فان الاستعمال من اوضح الدلائل المعتقة

والمتبادر

المفيدة الظن ولو اقتضت المسائل الفقهية ترانا ورجحه لهذا المجاز كصرفهم الدراهم الى غالب النقد وكقصرهم العام

فلا مجاز على التحقيق وان يكون الفقهاء لو بنوا به كيف وقد عرفت السرور ونحوه مما رجح المجاز مع

ان الحقيقة مستعملة قال صاحب الكشف ان لا ترجيح بزيادة القلة من جنسها قلت ليس كك

بل مثله مثل التواتر فان الاحاد لا تفيد العلم والاجماع تفيده هذا والله اعلم وقيل ان الحقيقة المستعملة

والمجاز المتعارف سيان وبالالة الاصالة مرجحة للحقيقة والتبادر مرجح للمجاز فتعارضا فتساقطا وفيه ما عرفت اقول

ينبغي ان يكون النزاع فيما لم يكن مبناه على العرف كالايمان ولهذا افتوا بعدم الحنث عنده في حلفه لا ياكل

لحما باكل لحم ادمي اذا كان الحالف مسلما يعني ان الايمان المستعملة مبنية على العرف عنده الا ان عرض

الحالف ما هو المتعارف فيتقيد بوضعه الا ترى ان من حلف لا يستضيء بالسراج فاستضاء بالشمس لا يحنث

وان سمي في القران الشمس سراجا كذا في شرح الهداية الكفاية ومقصوده بحديث الاستضاءة الرد على

مالك حيث زعم ان الايمان مبنية على معاني بحكم القران ومنها الفقهاء ان حلف لا ياكل لحما فاكل لحم خنزير

او لحم انسان حنث لانه لحم حقيقة والصحيح انه لا يحنث لان اكله ليس بمتعارف ومبنى الايمان على العرف و

ذكر الزاهد العتابي انه لا يحنث وعليه الفتوى وبيان لم الكلام على ان الحقيقة مرجوحة فيما يتعامل بالمجاز عند ابي حنيفة

فينبغي ان يكون النزاع فيما سواه وقيد المسلم الحالف بالاسلام لان اكل لحم الخنزير متعارف الكافر وما اكل لحم

الادمي فالظاهر انه ليس بمتعارف اصلا فينبغي ان المسلم والكافر فيه سيان وقال المعتصم بحبل المتين لان التعامل

افراد المجاز فالتعارف بالطريق الاولى فلو فرض النزاع فيما سواه كما في الكتاب يلزم الترجيح من غير مرجح

فالاظهر قول الهمام ان التخصيص لا يلائمه التوزيع ففي المقام تفاش فمن حلف لا يشرب من الفرات ولا ياكل الحنطة

ولا بنه انصرف عنده الى الكرع وعينها وعندهما الى ما فيه اعتبارا وما يتخذ منها وحاصله ان يشرب من الفرات

حقيقة الشرب منه بالكرع اي الشرب بالفم في الصحاح كرع يكرع كروعا اذا تناوله بفمه من موضعه من غير ان

الشرب بكفيه ولا باناء وفيه لغة اخرى كرع يكرع كرعا بفتح العين في الماضي وكسرها في المضارع وفي الاساس

ففي الاستسقاء لكن كرع في الماء او خلل في اصابعه بالحوض فيه ليشرب فالاصل في الدواة لانها لا تكال ولشرب الاناء وخال
الكارع منها فيه ثم قبل الان ان كرع في الماء اذا شرب بنفسه من جاض او فم الحوض والاغتراف الشرب
بالكف على ما في الصحاح بالغين المعجمة والراء المهملة والفاء وهو معنى مجازي له فعنده اذ الحقيقة مستعملة
فيحمل عليه فيحنث ان الشرب بالكرع ولا يحنث ان اغترف وعندهما او المجاز متعارف وان الحقيقة
ولكانت مستعملة فالحكم الحمل على الاغتراف وكذلك حقيقة اكل الحنطة اكلها بعينها بالمضغ ومعناه المجازي
اكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه واذ هي مستعملة غالبة على المجاز وان كان متعارفا فيحنث ان اكلها بعينها
ولا يحنث ان اكل الخبز وعندهما ان المجاز المتعارف حاكم على الحقيقة وان كانت مستعملة على الاكل ما يتخذ
منها قال ولا نية لانه ان اقترنت به النية فعلى ما نوى وفي الكشف قال نوى ان ياكلها حبا
فهي كما نوى حتى لو اكل من خبزها او سويقها لا يحنث بالاجماع اما عند ابي حنيفة فظاهر واما عندهما فلانه
نوى حقيقة الكلام فيصح نيته وقال المعتصم بحبل المتين ينبغي ان لا يصدق في القضاء لانه نوى
خلاف الظاهر وفيه تخفيف الا ان لنا ان اليمين لا يدخل تحت الحكم لانه لا مطالب وان نوى ان لا ياكل
ما يتخذ منها صحت نيته ايضا حتى لا يحنث بالاكل عينها لانه نوى محتمل كلامه انتهى فان قلت ان لم يقترن
النية ينبغي ان لا يثبت له حكم قلت ان اليمين محال لا مدلوله فلابد من الوقوع فلابد من الحمل على الاقرب
الى الحامل واما مسئلة الاغتراف فقيل في الكشف لو نوى الاغتراف لا يصدق قضاء عنده لانه نوى
المجاز وفيه تخفيف من وجه كذا ذكر القاضي الامام المذكور وقال المعتصم بحبل المتين ان الظاهر من
عبارة الكتاب ان مذهبهما صرف اليمين على الاغتراف واكل ما يتخذ منها وهذه غير مشهورة عنهما
قال صاحب الكشف وعندهما تقع على شرب ماء يجاور الفرات لانه هو المراد من مثل هذا الكلام في
العرف يقال بنو فلان يشربون من الوادي او من الفرات ويراد به ماء منسوب اليه فيحمل الكلام لكونه
متناولا للحقيقة بعمومه والاخذ بالاواني لا يقطع هذه النسبة لا يحملها الا بما يحمل نهار فيرا مساك الماء فيحنث

بالاعتراف والكرع جميعا بعموم المجاز وهكذا قال في فصل الحنطة ويمكن تأويل عبارته فافهم وبعضهم فرق بين حنطة
معينة وغير معينة وفي الكشف وإليه أشار الشيخ الإمام خواهر زاده في شرح أيمان الأصل إلى أن قول
أبي حنيفة مثل قولهما في أن الحقيقة تترك بتعارف المجاز ولكنه خالف في هذه الصورة لأنه قال التعارف في
حنطة غير معينة لأني حنطة لعينها وإذا لم يوجد التعارف في المعينة لا تترك العمل بالحقيقة لأنها إنما
تترك بشيء عرفا أو بالعرف ولم يوجد واحد منهما قال وعلى هذا فقياس قول أبي حنيفة يجب أن يكون الجواب
كما قالا إذا عقد اليمين في حنطة بغير عينها بأن حلف لا آكل حنطة بعينها بأن حلف لا آكل حنطة وقال
في الحاشية لا يخفى أنه تحكم وقال الشيخ ابن همام على ادعاء أن العادة فيهما أي في المعينة مشتركة وإن
غلبت فيما منها كالكرع لعينه وهو الأظهر أقول ولك أن تدعي الاشتراك في العرف والكلام إن الغالب
ما اعترف إذا المتحد فينبغي أن يحنث مطلقا على أن يكون هذا إيرادا على الصاحبين بأن الحمل على
الاعتراف خاصة في المتحد وحدها غير صحيح فإن العادة مشتركة بين أكل عين الحنطة وبين أكل
ما يتخذ منها وكذا بين الاعتراف والكرع وإن كان الغالب أحدهما فينبغي أن يحنث مطلقا
وفيه بحث فإنهما ما عملا إلا بعموم المجاز فعندهما الحنث مطلقا فلا إيراد ويمكن أن يكون إيرادا على البعض
الفارق بين المعينة وغيرها بأن العادة في المعينة أكل عينها بأن العادة مشتركة فينبغي أن يحنث
مطلقا وفيه أنه ما رواه قوله وإن كان الغالب ما اعترف ولا توجه له أصلا على مذهب أبي حنيفة فإنه
يعمل على الحقيقة وإن كانت معلومة فيحمل النية إذا كانت قرينة من التعارف ثم اعلم
أن الغالب إن أريد به الغلبة في الفهم فينافيه قوله في الحاشية وفيه أي في قوله وإن كان الغالب الخ إلى
أن غلبة التعامل لا ينافي الاستواء في التفاهم ومع هذا يرد على أن الغلبة في التفاهم كافية في أولوية المجاز
وإن أريد الغلبة في التعامل فنقول إن الظاهر أن الغلبة هاهنا في التفاهم أيضا ولعلها ظاهرة وفيها
المطلوب والحق أن مراده أن التفرقة بين المعينة وغيرها تحكم فإنهما مشتركتان في التعامل

٢١٧

فخر الاسلام

التعامل بالمتجدد ويدل على قوله مطلقا ولكن عدم ملازمه حدث ما اعترف به باق ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا
سلك في هذه المسئلة طريقة الشيخ ابن همام وترك السلوك طريقة الشيخ شمس الائمة
تعال الحقيقة تترك لتعذرها عقلا كهذا الشيء لا اكل منه وقد تقدم او عادة اي تترك الحقيقة لتعذرها في العادة
وان كانت ممكنة من حيث العقل كلا يأكل من هذا القدر فانه يمكن عقلا ان يأكل انسان القدر بتوقفه
على اجزاء لطائف لكنه متعذر في العادة فيترك ويصار الى المجاز واليه اشار بقوله فلما يحلها اي فيحمل على المعنى المجازي
وهو ما يحل القدر من الطعام يحنث ان اكل ما يحل ولا يحنث باكل القدر ان امكن ووقع فلم يظهر
وجه تانيث الكناية في يحلها والظاهر ما في التحرير فلما يحله او تعسرها كمن الشجرة فلما يخرج ماكولا اي تترك
الحقيقة تعسرها كحلفه لا ياكل من الشجرة فان اكل الشجرة ليس مستحيلا في العادة ولا في العقل لكنه عسير
فالصرف الى المجاز الاقرب وهو اكل ما يخرج منها ماكولا كالاثمار وانما قيد بالماكول لان غير الماكول كما يعض الاشجار
فانه لا ينفع الثمر على ما في التحرير انه لما يخرج منها ما لا اكثر صنعة ولا يدخل فيه الخل ولو لم يخرج ماكولا فلثمنها
او لهجرها عادة وان سهل كمن الدقيق فلما له فيتعين الحكم بتعذرها اي تترك الحقيقة لهجرها في العادة بان
لا يكون متعاملا به وان كان التعامل سهلا كحلفه لا ياكل من الدقيق فان اكل الدقيق سهل ليس
بمتعذر ولا متعسر لكن العادة المستمرة هجرت اكله فيصار الى المجاز وهو اكل ما وضع له الدقيق
من الخبز ونحوه وقد يتغير الحكم بتغير العادة فان قطع الحكم لما دار على العادة فيتعين بتغيرها لا بدونه او شرعا
اي تترك الحقيقة لهجرها في الشرع بان المهجور شرعا كالمهجور عادة يعني ان العادة قد تثبت على الكثير
ليستعمل مثل استعمال الشرع حتى صارت كانها مهجورة عادة فلا يحنث بالزنا في حلفه لا ينكح
الاجنبية الا بنية لان النكاح في اللغة الخلوة وهي شاملة للزنا والحلال ثم هجر في الشرع الى العقد
المعروف واني المهجور في الشرع مهجور عادة وعرفا فلا يحمل الحالف المذكور على المماسة ولا يحنث بالزنا
لانه ليس بعقد الا ان ينوي المماسة فيحنث بالزنا لانه نوى حقيقة كلامه وفيه نوع من التشديد ومنه

ظهر ان يحمل قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره على الوطي كما وقع عن صاحب الهداية
مع كون الاضافة الى المرأة ابينه لا في موضعه وفي التحرير شرعا النكاح اجنبية فلا تحنث بالزنا وهذا
كما ترى والاوضح ما في الكتاب ثم انهم يحملون الالفاظ الشرعية على المعاني اللغوية وهذا ينافي
هذه المسئلة والذي يراه العبد المعتصم بحبله المتين هو ان المهجور شرعا ان وصل حد الحجر عادة
فهو مهجور عادة والا فلا فافهم تتعذر اي قد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي كليهما ولغو فيلغو لانه لا شي
يحمل عليه كبنتي لزوجته الثابت نسبها فلا يقع الطلاق للمنافاة بين التحريم الثابت
وتحريم النكاح نقول لو نوى الطلاق من تحريم الوطي اللازم لموجب اللفظ كالمعنى مع المنذر هل يقع
ام لا فافهم يعني انه قال لزوجته وهي ثابتة النسب من الغير او هي ممن لا يولد مثله عن مثله انت
بنتي فهو من قبيل متعذر المعنى الحقيقي والمجازي فيلغو اما تعذر المعنى الحقيقي فظ واما تعذر المعنى المجازي
فلان المجازي الاقرب اليه هو التطليق وهو لا يصح ان يراد بالبنت فان البنتية مقتضاها الحرمة
من الاصل المانع عن انعقاد النكاح ومقتضى التطليق الذي هو حرمة للنكاح الحرمة المتعقبة بالنكاح
فبينهما منافاة قال المعتصم بحبله المتين فان قلت قد يستعار الضد للضد قال تعالى فبشرهم بعذاب
اليم قلت ظاهر ان الضد للضد انما يستعار اذا كان التضاد بينهما لذاتيهما او كان كما هو
كالعمي للبصير فان قلت هنا مخرج اخر صحيح وهو ان يكون ظهارا فالكاف مقدرة والمعنى انت
كالبنت كما في قوله علمت زيدا اسدا قلت ان بعض حذاق في البيان وان قال بكونه
تشبيها لكنه في التحقيق ان مثل هذا التركيب من قبيل المجاز في الاسناد او الاستعارة والا لما
لم يصح كما علمت فالاول هو الحق فلا يكون ظهارا وايضا لو سلم كونه تشبيها فيحتمل التشبيه في الشفقة
والكرامة والظهار فلا يحمل على الظهار من غير داع اليه فان قلت فهو مخرج لم يخرج صحيح وهو الشفقة
او الظهار قلت لم ترع الانف مطلقا بل الذي تورعنه هو الالغاء بالنظر الى معنى يترتب عليه حكم شرعي

حكم شرعي والشفقة لا يترتب عليها حكم شرعي فان قلت يجوز ان يكون اقراره بالجزئية المؤيدة كما في قوله
هذا ابني لمعروف النسب انه اقرار بالجزئية من الاصل قلت لانها حق الشرع فلا يثبت بمجرد
اقراره والمرءة اذا كانت حلالا فلا قدرة له على ان يثبت حرمتها باقراره فان قلت ان
البنتية قد يكون بالنسب وقد يكون بالرضاع والاول غير صحيح لان ثبوت النسب من الغير مانع من الاقرار
من صحة الاقرار على النحو المذكور فانه الامران الرضاع لا يثبت بمجرد قوله لكن يثبت في حقه
فان الاقرار حجة ملزمة له في حقه فيكون الكلام على الحقيقة الكلام بنوة البنت شاملا للبنت الرضاعي
حقيقة والا فهو مجاز وليس بممتنع فدعوى الالغاء غير صحيحة قلت هذا الاحتمال مما لا مرد له لكن اذا له محامل
اخر كالتشبيه في الشفقة والتنبيه للمحاباة عنه لا يحمل على احدها الا ان يدل الدليل عليه وفيه انه قد
صح التجوز لكن لعدم الاطلاع على القرينة لم يحمل عليه فلا تعذر وكلامهم يدل على ان التجوز متعذر كما في الحقيقي
فلا يثبت دعواهم واعترض المص على اصل الكلام بما حاصله انهم قالوا في مسئلة النذر على ما فوا ان التحريم
لازم للنذر فهو يؤيد الصيغة وتحريم موجب وضعه يقصد اليمين فيثبت النذر واليمين معا ومثله يتصور
ههنا فان التحريم لازم للبنتية وضعه يقصد الطلاق فان صح هذا فقد صح الطلاق فدعوى اللغو باطل
لعدم التعذر وان لم يصح فما الفرق بين الصورتين فحل العبارة انه ان نوى الطلاق من تحريم الوطي
اللازم للبنتية التي هي موجب اللفظ ومدلوله المطابقي كما في مسئلة النذر هل يقع ام لا فان وقع
فلا تعذر وان لم يقع فما وجه الفرق بين المسئلتين فافهم وقال المعتصم بحبل المتين ان مسئلة النذر
ليس نحن فيما ذكر بل لها محامل اخر بعضها صحيح وبعضها غير صحيح وقد حرفه بما لا مزيد عليه وهي لا تصلح فيما نحن فيه
فان فيها ان اليمين يثبت بطريق الكناية من النذر فيثبت اليمين النذر لانه مقتضى اللفظ لغة ولا
مرد له وان ذكر لو طلبه للارادة اليمين ويثبت اليمين لانها مرادة كناية ولا مرد لها فيثبتان ولا محذور
والبنتية لا تصلح ان يكنى عنها لان الطلاق تنافيهما نعم انه يرد على من خرج المسئلة على ذلك النحو وهذا

كالمنافقة للمنافقة اللفظية فافهم مسئلة الحقيقة الشرعية بان نقلها الشارع وهو الظاهر او وضعها
واقعة عند الجمهور والحقيقة الشرعية قسمان الاول الذي وضعه المتشرعة من اهل الدين كابي حنيفة والشافعي
كلفظ العام والخاص الى ما لا يحصى وهو مما لا نزاع فيه فانه واقع ولا مرد له والثاني ان الشارع وهو
قسمان الاول ان يكون وضعه باعتبار النقل وهو الظاهر في الالفاظ الشرعية كالصلوة والزكوة
وامثالهما فان الاشتراك خلاف الاصل والنقل اهون منه كما تقدم او دونه والنزاع في هذين القسمين
فعند الجمهور واقع وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والقاضي ابو زيد الدبوسي وفخر الاسلام البزدوي
وصدر الاسلام البزدوي وشمس الائمة السرخسي والقاضي البيضاوي في المنهاج لم يقع بل هي مجازات اشتهرت ان الالفاظ
المستعملة في لسان الشارع مستعملة في غير معانيها اللغوية الثابتة فهي حقائق في تلك المعاني بان وضعها الشارع
او مستعملة فيها على طريق التجوز فالجمهور على الاول وهؤلاء على الثاني فان ندفع ما يتراى ان القول بان الحقيقة
الشرعية مجاز اشتهر قول بالمتنافيين فان الحقيقة مقتضاها ان يكون موضوعا ومقتضى المجازية
ضده فكيف يصح حمل احد الضدين على الآخر وقال البيضاوي وابن الحاجب وغيرهما ان المذاهب
ثلثة الاول ان يكون حقائق اللغوية وهو مذهب القاضي فهو مع فخر الاسلام وموافقه في نفي الشرعية
ومخالفهم في اثباته الحقيقة اللغوية والثاني ان يكون حقائق شرعية وهو مذهب الجمهور والمعتزلة منهم
والثالث انها مجازات مشتهرة وهو مذهب هؤلاء وقال المص تبعا لشارح المختصر والحق لا ثالث
الى والحق انه ليس هنا مذهب ثالث بل المذهب مذهبان الاول ان تلك الالفاظ حقائق شرعية والثاني
انها مجازات اشتهرت حتى صارت حقائق عرفية شرعية كالدابة ونحوهما واما ان تلك حقائق لغوية فهو بعيد
ان تقول قائل فضلا عن ان تقول القاضي العاقل في الفنون الادبية الشرعية ذكره المص في الحاشية
لاخفاء وبعد نسبة هذا المذهب الى القاضي وقال المعتصم بحبل المتين العمدة في امثال هذا المقام تصحيح
النقل لا صحة المنقول وقد نقل الجمهور عن القاضي انه ينكر تحقق الحقائق الشرعية بل القول انها حقائق

انها حقايق لغوية في المعاني المستعملة هي فيها كالصلوة فمعناها الاركان المخصوصة والصلوة
المستعملة فيها حقيقة لغوية كما نقله بعض شراح المنهاج وقد نقل عنه انها مبقاة على حقايق لغوية
لغوية والزيادات شروط شرعية فمعنى صل ادع وليكن الدعاء في وقت الظهر ليس لمعتبرة شرعا الا
مع الاقتران بتلك الاركان وقال الاسنادي معنى قول القاضي ان تلك الالفاظ لم تخرج عن وضع اصل
اللغة بل هي مقررة على معانيها وهو تفسير للتقرير الثاني وقد نقل عنه انها مجازات مشتهرة
وقال بعض شارحي المنهاج وكلام الاسنادي اولى بالاتباع لعلو رتبته يعني ان المقدم نقله فالمعتمد
فيه لصلب الناقل في العلو وفي بعض شروح المنهاج الحق التفصيل وهو انه ان اراد تقررها على حقايقها
ما ذكرا ولا من انها حقايق في المعاني الشرعية فظاهر البطلان لان تلك المعاني حادثة ولم تكن اهل اللغة
لا يعرفونها وان اراد انها مجازات مشهورة فهو بط للقضاء الاكثر وان اراد انها مقررة في معانيها
اللغوية والزيادات شروط فهو ايضا باطل لما يجيء ايضا وان اراد انها حقايق لغوية وانما استعملها الشارع
في معان اخر على سبيل التجوز فله وجه صحة فالمحقق من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال وقال المعتصم بحبله
المتين ان مقصود ذلك الشارح ان المسئلة نقلية والمعتمد فيه الاسنادي من غيره وغاية ما افاد
هذا الشارح هو تضعيف كلام القاضي ولا كلام لنا فيه في هذا المقام والحق انه ان وقع من القاضي
المنع فهذه الاقوال المنقولة اظهرها تفاسير لمنعه والى الاشارة في شرح المنهاج اختلف في وقوع الشرعية
فمنع القاضي ابو بكر وجود الحقايق الشرعية مطلقا واختلف في تفسير قوله قال الاسنادي كذا وقال
المراغي كذا وقال غيره كذا في الحق ان يحمل كلامه على اقرب المحامل من الصحة وهو ان يكون مجازات
التحقت بالحقايق كما هو مذهب محققي الاسلام وغيره ويبعد كل البعد ان تفسير قول الواقف في
الورية على محمل الضعف لا يليق به العقول الفاحصة في العلوم الشرعية والادبية فلا يحمل على المقصود من
داقفه كشارح المنهاج وان وقع تصريح من القاضي فلا مرد له ولا يصح ان يقع وان الحق ان لا امانك

والمص بعد ما فرغ عن تحرير النزاع اراد ان يشير الى ثمرته فقال فبغي كلام الشارع قبل الاشتهار عند عدم
القرينة على انها يحمل فمن قال انها مجازات مشهورة قال يحمل على المعاني اللغوية ومن قال انها حقائق
شرعية يحمل عليها لان الاستعمال بلا قرينة يعني انها مستعملة في المعاني الشرعية في لسان الشارع من الابتداء
بلا قرينة وكل مستعمل كذلك فهو حقيقة لان المجاز من شرطه الاستعمال مع القرينة ولنا ايضا فهم الصحابة كذلك يعني
ان الصحابة يفهمونها من غير قرينة والمفهوم من غير قرينة حقيقة ولنا ايضا عدم صحة النفي في اصطلاح التخاطب يعني
انه لا يصح نفي الصلوة عن المراد فلا يصح ان تقول ان هذه الافعال ليست بصلوة وعدم صحة النفي من علامة الحقيقة كما
قدم في معرفات المجاز وانما قال باصطلاح التخاطب لان العلامة انما هي عدم صحة النفي في الاصطلاح فافهم ولنا ايضا الاستمرار
على النقل مع ترك الاول الى الابد يعني ان الشارع استمر على اطلاق تلك الالفاظ على المعنى الثاني وقد ترك الاول وقد
لا يستمر بل والاستمرار دليل الحقيقة وهذا معنى قول ابن الحاجب لنا القطع بالاستقراء ان الصلوة للركعات فائدة
ما في التحرير انه لا يتم لجواز القطع بالشهرة او بوضع اهل الشرع وحاصل ذلك ان معنى قول ابن الحاجب ان الاستقراء
دل على ان الصلوة مستعملة في الركعات استعمالا مستمرا الى الابد فهذا من علائم الحقيقة كما سلمه صاحب
التحرير فلا يرد وقال المعتصم بحبله المتين ان اثبات الصنوبات مشكل فانه يجوز ان يكون الاستعمال في
الشرع ابتداء مع نصب القرينة وبعد ما اشتهرت استغني عنه وكذا فهم الصحابة وعدم صحة النفي انما هو بعد
الاشتهار واما قبله فقد يحتمل ان يكون تجوزا وهكذا احدث الاستمرار فافهم واذ لم يثبت هذه الامارات
عند في الاسلام او مثاله قالوا بالمجازية الاشتهارية والقول بانها اي تلك الالفاظ ما في على اللغة فالصلوة المستعملة
في الشرع انما استعملت في المعنى اللغوي وهو الدعاء وهذا اعتراض على الدلائل بان تلك في الاستعمال ولكن بشرط
والزيادات شروط شرعا وحاصل الاعتراض ان تلك الالفاظ مستعملة في معانيها اللغوية والزيادات التي
لطن دخولها في مسمياتها ليست كذلك بل هي شروط خارجة عنها اعني لها كمثل الطهارة للصلوة فانها
ليست داخلة في مسمى الصلوة وانما هي من شروط صحتها شرعا فالصلوة الواقعة من غير طهارة ليست بصلوة

بل الصلوة معتبرة بحيث يثاب عليها ويسقط الامر بها كالدعاء وانما عبر بسقط الامر لان الشرط الطلب مع الخطا
لا يعم كالزكوة فانها لغة النماء وشرعا تمليك مخصوص رد بانه يستلزم عدم سقوط الصلوة بلا دعاء وليس كذلك
كما في الاخرس غير مقبول والقول بانها باقية على اللغة اشارة الى جوابه متضمنة لجواب الاول ما اشار اليه بقوله
مع انها لا يعم والظاهر مع انه ارجاعها الى القول وحاصله ان الاعتذار المذكور غير شامل للزكوة وان لم يشمل
فقد ثبت المدعى القائل بان الحقيقة الشرعية واقعة فان صدق هذه القضية يتحقق ببعض الالفاظ حقيقة شرعية
واما انه لا يعم الزكوة فلانها في اللغة النماء ولم يستعمل فيه قط في كلام الشارع فانها انما استعملت في
تمليك مخصوص وهو تمليك ربع العشر في الحجرين الحائل عليهما الحول بالعين بمائتي درهم او عشرين دينارا
مع الفراغ عن الحوائج الضرورية واما التفصيل ففي كتب الفقه وقال المعتصم بحبل المتين ان للزكوة معنى اخر
وهو التطهير فللقائل ان يقول ان الزكوة المستعمل في كلام الشارع انما هو بمعنى الطهارة غاية
الامر انها متنوعة الى انواع ومنها طهارة النفس باداء المال عن مطهر عن الذنوب فهذه الطهارة
الخاصة طهارة شرعا والحاصل ان توضيح الطهارة شرط للاصح منهما والصلوة انه قيل في الصراح من الصحاح
تزكى اي تصدق والظاهر انه بمعنى الصلوة وقد يرد بمعنى الوضوء والدعاء كما اشار اليه بقوله رد بانه يستلزم الخ وحاصله
ان الصلوة في اللغة ولفظها مستعمل في مقام التوصية ويفهم لمعناها بلا شائبة تكلف فيكون حقيقة
في ذلك المعنى وذلك ليس بمعنى الدعاء واللازم ان لا يسقط الصلوة بدون الدعاء والثاني باطل فان الدعاء
ليس بفرض كما في الاخرس وقال المعتصم بحبل المتين للقائل ان يقول ان المفروض هو الدعاء لكنه يسقط
بعذر الخرس كالقراءة والقيام والقعود والاقرار باللسان في الايمان والايجاب والقبول في البيع ونحوه
مثلا فلا بد من دليل اخر على اثبات ان الدعاء ليس بفرض وهو صحيح عند الحنفية بخلاف غيرهم فان الفاتحة فريضة
وهي مشتملة على الدعاء وهذا عند الشافعي وامثاله والصلوة لغة التحريك الصلوين وهو العظم الذي عليه الاليتان
وهذا التحريك فرض اذ لا تتم من تلك الشرائط والنية الا بسلام الدعاء حتى يكون كلاما نفسيا اشارة الى اعتراض

يرد عليه هذا الجواب وحاصله ان النية مفروضة على الاخرس وهي كلام نفسي وجود دعاء والى جواب لم
وحاصله ان النية لا يستلزم الدعاء فانها العزم على العمل تقربا الى الله تعالى وهذا ليس دعاء فلا يكون
كلاما نفسيا وقال المعتصم بحبل المتين له ان يقول ان التكلم بالدعاء كما يجب علينا يجوز ان يكون
التكلم بالدعاء بالتكلم النفسي واجبا على الاخرس فلا يصح هذا الاعتذار فافهم والحق ان هذه كلها
احتمالات ركيكة والظاهر ان الصلوة المستعملة في لسان الشرع انما هي بمعنى الاركان وحيث
ما تدل على معانيها اللغوية وانما هو تعاند وهذا هو الاليق في هذا المقام ولا حاجة الى هذه التكلفات
فافهم ومنع كون صلوته صلوة شرعا كما قيل يستلزم ان لا يكون مكلفا بالصلوة وهذا ايضا
اعتراض على الرد المذكور سابقا وجوابه عنه اما الاعتراض ان الرد انما يتم اذا كان صلوة الاخرس
صلوة شرعا وهو ممنوع فان الحركات المخصوصة منه وجبت عليه وليست من قبيل الصلوة المفروضة
بل هي فرض على حدة كالصوم والجهاد والتوضي هكذا قيل في حواشي الفاضل مرزا جان على شرح
المختصر واما الجواب فحاصله ان هذا المنع يستلزم ان لا يكون الاخرس مكلفا بالصلوة مع انه
مكلف بها فان جميع شرائط الصلوة معتبرة في حقه سوى القراءة وهذا يدل على ان المفروض
عليه هو المفروض علينا الا انه تغير كما في حق المريض ومن ههنا ظهر ان المفروض في حق المريض
عليحدة وقال المعتصم بحبل المتين ان له ان يقول ان صلوة الاخرس كاجزاء المكتوب في حق
الاصح مع انه ليس بخلق ولا اقصر بلا شبهة فهو خلفه وللخلف حكم الاصل وهكذا صلوة الاخرس
اي الهيئة المخصوصة ليست بصلوة شرعا وانما هي خلف عن الصلوة والاصل اذ قد سقط احد
شرائطه وهذا الكلف والظاهر ان الساقط بالاعذار لعذرها فحقيقة الصلوة متقومة بالاركان المخصوصة
وهي المفروضة على الاخرس وانما سقط عنه ما تعذر عليه فهو مكلف بما يسمى الصلوة في الشرع ولا يبعد ان
يقال من قبيل هذا المانع ان التكليف بالصلوة انما هو بالعمومات كاقيموا الصلوة او بالخصوص كما اذا وقع

كما اذا وقع او في حق الاخرس خاصة بلفظ الصلوة وعلى كل تقدير فلفظها موضوعة في لسان الشرع لمعان
او لمعنى واحد والاول خلاف الظاهر فانه قول بالاشتراك بلا ضرورة ودليل على الثاني فذلك المعنى
هو الاركان المخصوصة مثلا وهي ليست بمتحققة في الاخرس والمراتب مثلا فيصير المعنى في حق زيد بحقيقتها
المغيرة شرعا وفي حق عمرو بغير تلك الحقيقة فقد ثبت ان صلوة الاخرس ان الصلوة مغيرة شرعا بل
الظاهر عن ما شبهه غاية الامر ان الصلوة يطلق عليه لشدة المشابهة بينهما كنكاح المحارم
والملاقيح والمضامين فلفظ الصلوة مجاز في حقه اي في فعل الاخرس كما في حقه والا فيفرض على لقوله
عليه السلام وعلى الا جمعين حكمي على الواحد حكم على الجماعة وانه صلى الله عليه وسلم مبعوث
الى الكل وان الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فيلزم من هذه الاحكام ان الاخرس مامور بكل ما كان
الصلوة ما كان متعذرا عليه سقط لم يلزم ان لا يكون مكلفا بالصلوة ان اريد بها العموم وان اريد الاخص
فلا منافاة في التزام عدم التكليف بها غاية توجيه منع الملازمة ومع هذا لا يخلو عن البعد فافهم قالوا ان
تلك الالفاظ الدائرة في لسان الشارع ليست بحقائق شرعية منقولات لانه لو نقلها الشارع الى
معانيها الغير اللغوية لفهمها الصحابة رضوان الله تعالى عليهم والتالي باطل اما الملازمة فوجهه قوله فان
الفهم شرط التكليف وحاصله ان الصحابة مكلفون بمصداقها ومخاطبون بها والتكليف بغير المفهوم
باطل فلا بد من الفهم واما بطلان التالي فوجهه قوله فينقل الينا بالتواتر ولم يوجد يعني انهم لو كانوا فاهمين
لكان ذلك البيان من المتكلم لانها مجملة والبيان لم يقع لانه لو وقع لكانوا ناقلين بالتواتر الينا لتوفر
الدواعي الى نقلها لتعلق الاحكام المهمة بها وهذا كما قيل في اثبات تواتر القرآن ولم يوجد النقل
المتواتر والا لم يقع الاختلاف قلنا في جوابه وجوه الاول النقض الاجمالي واليه اشار بقوله التفهيم
يعني انه لو تم الدليل لدل على انتفاء المجازية الاشتهارية فانها لو كانت مجازات مشهورة حتى
التحقت بالحقائق الوضعية الشرعية لكانت مفهومة للصحابة رضوان الله تعالى عليهم والتالي باطل اما الملازمة

غلا ان من شرط التكليف المعرفة واما بطلان التالي فلاقتضائه النقل المتواتر ولم يوجد والثاني ما اشار اليه بقوله مع

انه حصل بالبيان النبوي وقد نقل متواتر المعنى وحاصله ان المستدل زعم ان البيان لم يقع وهو ممنوع

فانه حصل البيان بالبيان النبوي صلى الله عليه وعلى آله اجمعين قوله فنقل النبا بالتواتر قلت

نعم قد نقل النبا متواتر المعنى وان لم ينقل لفظا فان تلك المعاني منقولة متواتر بحيث لم يبق شبهة في انه

بالمراد بل تلك المعاني المرادة واضحة وان لم يصرحوا بان ذلك اللفظ موضوع لهذا المعنى والثالث ما اشار

اليه بقوله مع انه قد يحصل من غير تصريح كالاطفال وحاصله انا لا نم ان الصحابة لا يفهمون الا بالبيان

كالاطفال فانهم يعرفون الاوضاع بترديد الالفاظ الموضوعة بازاء تلك المعاني قال المعتمد اللبيب يمكن

ان توجه الاستدلال بحيث يندفع الاعتراضات بما حاصله ان تلك الالفاظ لو كانت موضوعة لتلك

يعرف المعاني من حيث الوضع وذلك بالبيان صريحا او غير صريح والبيان لم ينقل والا لنقل النبا واندفع

النقض النية فانا نقول ان تلك المعاني مفهومة بالقرينة ثم بالاشتهار وهو متواتر واندفع الثاني

ايضا فان البيان النبوي صلى الله على صاحبه وآله اجمعين انما دل على ان الصلوة المامور بها

كذا واما ان لفظ الصلوة موضوع لذلك فلم يوجد ومجرد الاحتمال ليس مما ينبغي ان يدعى ههنا

واندفع الثالث ايضا فانا لم ندع ان البيان اللفظي مما لا بد منه بل اعم من الصريح والضمني والبيان

المفيد للوضع لم يوجد غاية الامر انه تقاول ان يقال ان البيان الغير الصريح واقع والوقوع معلوم

بالان فان الحاصل الطبعي فهموا بلا انتظار الى نصب القراين كما قد سبق وهو الضابط واضح

انما الواضح فهمها تلك الصيغة وهو الضرورية حقيقة عرفية بالاستعمال واما في الابتداء فذلك ظاهر

فان قلت ان الاشتراك والنقل خلاف الوضع فحين قد ظهر ان لتلك الالفاظ معاني حقيقية

وانها استعملت في معان اخر ولم يعلم انها حقيقة اصلية او حقيقة بنقل الاستعمال ولو كانت حقيقية

اصلية لزم الاشتراك او النقل فالاظهر انها مجازات مشتهرة ثم ان تلك الالفاظ اكثرها بل كلها من

البيان قد يحصل من غير البيان

بل كلها من قبيل الشرائع المعتبرة وامثال هذه الالفاظ حقائق استعمالية هذا غاية الكلام فى هذا
المقام والله تعالى الموفق للاحكام واما قولهم لكان القرآن غير عربى فقد مر الجواب عنه اشارة الى
دليل آخر لهم وجوابه وحاصل الاستدلال ان الحقيقة الشرعية لو كانت لكان القرآن
غير عربى والتالى باطل اما الملازمة فلان الحقائق الشرعية التى وضعها الشارع فى محال الوضع فمنها
الصلوة والزكوة وامثالها وهى واقعة فى القرآن فعنده بالبعض موضوع لوضع العرب فلا يكون عربيا
واما بطلان التالى فلان الله تعالى قال انا انزلناه قرآنا عربيا واما الجواب فقد مر فيما قيل فى وقوع المعرب
ولا باس بالاعادة فانها لا تخلو عن الافادة فنقول ان الاستعمال علامة وتميز استعمال
العرب على انكان الواضع غير العرب وهو لا يفضى الى العجمة فان العربى هو الذى استعمل على طريق
استعمالاتهم ولذلك كانت المجازات عربية والقرآن للاكثر حكم الكل والقرآن ان
المراد انا انزلناه عربى النظم والاسلوب وان كانت المفردات عجمية والقرآن حاصل
الضمير يجوز ان يكون هو السورة وحمل القرآن عليها باعتبار انه كالماء يطلق على البعض والكل
فانه مصدر بمعنى المقرو مسئلة المعتزلة سموا قسما حقيقة دينية وهو ما هو دال على اصول الدين
كالايمان والمؤمن دون الصلوة والمصلى ولا مشاحة وحاصل هذا البحث ان المعتزلة قسموا الحقيقة
الشرعية الى ما وضع لمعنى من اصول الدين من العقائد وسموها حقيقة دينية كالايمان والمؤمن
والى ما ليس كذلك كالصلوة والمصلى ولا مضايقة فيه فانه اصطلاح ولا قياس فى الاصطلاح
وفى الحاشية اعلم انه لا مشاحة معهم فى مجرد التسمية لكن ما ادعوا انها موضوعات
مبتدأة بلا مناسبة مصححة للتجوز او النقل واستدلوا عليه بان الايمان شرعا العبادات ففيه كلام
انتهت وحاصل استدلالهم ان الايمان الاسلام وهو الدين الاعمال فالايمان الاعمال مع
الاعتقاد لا تنازعهم فى مقدماتهم من قبيل المذاكرة فيها منهم لما من الاصول ويورد عليهم انه لا يدل

على ان المعاني الثانية لا مناسبة لها مع الاوائل وهذا دخل على الدليل واما فساد مذهبهم فظاهر
لان وجود المناسبة بين فاهدارها في غير موضع وربما قيل ان الاكثر لا للبيان المناسبة
بين المعنيين وذلك الالفاظ فلا مشاحة نعم لو ثبت ان مذهبهم ذلك لكان يرد ما يرد مسئلة
المجاز واقع في الشرع على انه الالفاظ الشرعية يجوز ان يستعار بعضها لمعنى البعض لعدم وجوب النقل
في المجازات على ما سبق بل الذي يكفي هو النقل في الانواع وقد ثبت في بعض الالفاظ الشرعية
كنكاح رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بالهبة وكتطليقه صلى الله عليه وسلم وعلى آله ما
عندي او فيه كلام سيجيء في الكناية ان شاء الله تعالى ويمكن ان تبين ان المجاز في اللغة والقرآن
والاحاديث النبوية وكذا في اقوال اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى الوقائع النبوية
والاوامر وقد مر فيما قبل ولا شبهة في ان الوقوع فيها ليس لان اللغة وهو ظاهر بل لان هذا اللفظ
دال على معنى مناسب لذلك وهذا الكلام متحقق في الشرعيات فيجوز فيها لعدم وجوب النقل في
الاحاد واليه اشار صاحب كشف المنار بقوله لان الاستعارة للقرب والاتصال فينبغي في كل ما يتحقق
فيه القرب والاتصال الى آخر ما فصل ولعل هذا اوضح والاشارات الملوسية دالة عليه ولكن محل
المناقشة وسيجيء فلهم ان يقولوا نعم ان صحة المجاز في الشرعيات مما لا مرد له لكن الاحكام الشرعية
قد نيطت بالالفاظ بحكم الشرع فيجوز ان لا يكون الشارع ما نيط الاحكام بالالفاظ المجازية والجواب
ان الاحكام الشرعية ليست منوطة بمجرد الصوت بل لانه لفظ مستعمل على القوانين العربية
في معان مناسبة للتصرفات فيجوز في كل دال سواء كان حقيقة او مجازا والسر فيه ان امثال
فطلقوهن لعدتهن انما يدل على جواز تفريق المرأة عن حبائل النكاح سواء كان مشتملا على مادة
التطليق او لا فانه هو التفريق والمجاز والحقيقة فيه سيان والام السامع على هذه المقدمات فتمسك بمجامع
من حديث نكاح رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بلفظ الهبة فتامل قالوا الكفارة لشرط الارادة

البراءة حوالة والحوالة بشرط عدم البراءة كفالة لاشتراكهما في افادة ولاية المطالبة وحاصل ان
الكفالة هو ضم الذمة الى الذمة في المطالبة او الدين فههنا المطالبة عليهما مع الدين او بدونه فلا
يبرأ احد منهما فيكون البتة الا توثقا ومفيدا لولاية صاحب الحق على المطالب لم يكن على حقه
والحوالة هو انتقال الدين عن ذمة المديون الى ذمة البري من الدين عند القوي اجمالا فلو كفل
رجل بشرط ان يبرأ الاصيل فهي حوالة ولو احتال بشرط ان لا يبرأ الاصيل يكون كفالة لان الاصل بها
ليس يصح في هذا المقام وهو ظاهر فاما ان يلغى وهو غير معقول فلابد من تخريج وجه صحيح وهو ممكن بان
يحمل الكفالة على الحوالة والحوالة على الكفالة ووجه المناسبة متحقق لكون كل منهما مفيدا لولاية المطالبة
ولعل المصنف اشار بقوله قالوا الى ضعف هذا الكلام فان الكفالة ان حملت على الحوالة وبالعكس صار كل
منهما مجازا والمجاز لا بد له من النية فالحكم مطلقا بان الكفالة حوالة وان الحوالة كفالة غير صحيح بل
انما يصح اذا اقترنت النية بها والجواب ان التقييد بالبراءة وعدمها اخرج الصريح فلا يفتقر
الى النية وفيه نظر بعد فانه لقائل ان يقول ان الكفالة بشرط البراءة ليست مجازا عن الحوالة
وتوضيحه ان الكفالة هو قبول حق المطالبة او الدين مطلقا واما بقاء المطالبة على الاصل فهو ليس من
مقتضيات مدلول الكفالة بل انما هو حكم شرعي اعتبره الشرع اذا صدر لفظ الكفالة مع عدم المنافي
فاذا اقترنت مع البراءة فقد سقط ذلك الحكم الشرعي وحولت الى الحوالة بالطريق المجاز
وهذا الكلام مخالف لكلام القوم لكن التفحص يساعده والله اعلم فالشراء في الملك وبالعكس لتعاكس
الافتقار قالوا الاحكام العلل الحالية والاسباب العلل الآلية عطف على مقوله قالوا النوع قالوا
ان الشراء يستعمل في الملك مجازا او الملك يستعمل في الشراء والحاصل ان التجوز لما
جاز في الشرعيات فقالوا هكذا وكذا ويحتمل ان يكون معطوفا على قالوا وانما جازت الاستعارة
من الجانبين لتعاكس الافتقار من الجانبين يعني ان كل واحد منهما علة ومعلول والعلة يجوز استعارتها

للمعلول واما القياس فلما قالوا ان الاحكام المطلوبة بالتصرفات الشرعية علل مآلية اي علل غائية
وفي كشف المنار ان العلة كالبيع غير مطلوبة بنفسها لثبوت الحكم بها حتى يلغو البيع المضاف الى
الحر لعدم حكمه والمقصود من العلل احكامها حتى لم تفد العلة حكمها يلغو كالبيع ونحوه على الملك والاسباب
المفضية الى الاحكام علل لها اي علل بوساطتها يحصل الاحكام فكل منهما علة ومعلول فيجوز الاستعارة
من الطرفين وهو المطلوب وفي شرح المنار للشيخ عبد السلام ما يدل على ان الافتقار من الجانبين
هو اللزوم من الطرفين وان الافتقار ليس الا اللزوم فقال رحمه الله تعالى في الحاشية بقوله اعلم ان العلة
التامة العقلية الموجبة محتاجة الى معلولها اذ لا تتصور وجودها بدون المعلول والا لكانت نقصا فلا يكون
الباري علة موجبة للعالم انتهى وقال المعتصم بالله تعالى انها من المباحث اولا وجه له لحصول فهو مفوض عنه بالشراء
الملك في قوله ان اشتريته فهو حر فاشترى نصفه وباع ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق
هذا النصف الا قضاء وفي عكسه يعتق قضاء وديانة والتوضيح ان الملك يستدعي الاجتماع عرفا دون
الشراء وحاصل الفرق انه لما جازت الاستعارة من الجانبين جاز ان يستعار الشراء للملك وان يستعار
الملك للشراء فلو قال ان اشتريته فهو حر وعنى بالشراء الملك فاشترى النصف ثم باع هذا النصف المشتري
ثم اشترى النصف الآخر فالقياس ان يعتق النصف الآخر المشترى ثانيا لوجود الشرط
وهو ملك العبد لكن في الاستحسان لا يعتق هذا النصف الا قضاء واما ديانة فيعتق ولو قال ان ملكته فهو
حر وعنى الشراء فاشترى النصف ثم باع ثم اشترى النصف الثاني يعتق الثاني على قضاء وديانة
والوجه ان الملك يستدعي الاجتماع عرفا فقوله ان اشتريته اي ملكته اجتماعا فهو حر لا يعتق فيما بينه
وبين الله تعالى لانه ما وجد الشرط وهو الاجتماع في الملك ولكن يعتق في القضاء لان نيته الملك غير مسموع
لان اهل القضاء حاكمون بالظاهر ولفظ الشراء ظاهر في الملك وقوله انه عنى الملك تحويل الى ما ينفعه وفيه
تهمة فلا الحكم بخلاف الظاهر وان قال ان ملكت وقال عنيت الشراء يصدق قضاء وديانة فظاهر واما قضاء

واما قضاء فلان حجة الغاية صحيح ولا تهمة فيعتق عليك فيهما لتوفي الامر فيحدث الفرق المذكور فقد قيل في
الكشف للمنار ان الرجل لو قال ما ملكت الا مائتي درهم فقط ولعله ملك الفا متفرقا وصفة كونه مشتريا
بيقي اذ الوكيل مشتري فلا ملك له اصلا والملك المطلق يقع على كماله وفي الصفة الاجتماع انتهى وروي ان
ابا بكر الاسكاف افاد الى بعض اصحابه هذه المسئلة دعا بجمال فقال هل ملكت الا مائتي درهم فاجاب
والله ما ملكتها قط ثم نظر الى الصحابة وقال اترون انه ملك من الدراهم الفا متفرقا والفسق على النفي
قال المعتصم بحبل المتين ان ظاهر عبارة الكتاب مخالف لما في الكتب الاصولية قال في الكشف للمنار ثم اذا
كان منكرا فان كان معينا بان اشار اليه وقال ان اشتريتك او ان ملكتك فهو حر حتى يتعلق
الحكم في الوجهين بعين الملك والشراء وحده بما تقدم انفا ثم قال عقيبه واختص في المنكر لان الصفة في
الحاضر لغو وفي الغائب معتبرة فاذا لم يوجد لم يحنث وفي المشار لا عبرة فيحنث وان لم يجتمع الكل
وفي الكتاب افاد بالقصر فظاهره ان المسئلة مفروضة في المعين فالامر فيه سهل وتوضيح المسئلة
في المعين ان الاجتماع وصف مرغوب فيعتبر في المنكر ولا يعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة فلذلك
لا يصح ان تقول ما ملكت هذه المائة اذا ملكها متفرقة وقال المعتصم بحبل المتين ويرد فيه شبهة لان المعين
ان التزم مع الوصف بان تقول ان ملكت هذا العبد الكاتب فالكتابة لغو واما اذا لم يوت به
بالوصف صريحا فعدم اللغو فيه في خفاء فتدبر والله اعلم وقال الشيخ الهداد في شرح البزدوي
انه في الذخيرة اذا قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر ثم بدا له ان يشتري العبد فالحيلة ان
يشتري تسعة وتسعين سهما من العبد ثم يشتري الباقي لانه الصفة وهو مشكل على ان الشراء يعقب
الملك لا يوجب العتق والجواب ان الظاهر انه اراد الشراء لنفسه وفيه نظر لانه اذا قال ان اشتريت
عبدا فهو حر فاشترى عبد الغير ثم اشترى لنفسه لا يعتق لانحلال اليمين بالاول وعند البعض الا ان ق
ولعدم المحل لا حكم للحلف فلو كان المراد الشراء لنفسه لما صح ان تقول ان اليمين انحلت فقد ظهر ان التعليق

بالشراء لا تقتضي ملك المشتري فيحنث بشراء البعض لانه الصنو شيء ان يعتق حصته ولعيش للصنو مبدا
والله اعلم قال ولو الفا يصح استعارة السبب للحكم والمراد بالسبب المحض الذي لا يكون علة ولا يكون
مشروعا لاجل فيملك الحكم المنوط بوجود العلاقة المصححة للتجوز وهو السببية والافتقار وقد سبق تحقيق
ان المفتقر اليه يستعار للمفتقر فيصح استعارة العتق للطلاق اي لكون المرأة طالقة فلو قال للزوجة
انت حرة او انت معتقة ونوى به الطلاق صح لان العتق سبب لزوال ملك المتعة ولم يشرع لاجله
وصح ايضا استعارة البيع والهبة للنكاح خلافا للشافعي فيهما اي في البيع والهبة قال المعتصم تحملا المتن
ان مخالفة الشافعي في الهبة غير ظاهر فانه قائل بجواز نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهبة قال
قلت انه يفهم من اشارة البزدوي وكشفه ان النكاح في حقه صلى الله عليه وسلم بمنزلة التسري ولا وهو
من خصائصه صلى الله عليه وسلم قلت انه لكن لكن بعض عبارات كتب الشافعية تعطى انه للعقد والعلاقة
في حق العامة فالخصائص خارجة عما نحن فيه ثم وجود لوازم النكاح يدل على ان النكاح ليس الا هنا بحث
ان العتق والهبة والبيع من باسباب الطلاق والنكاح ضرورة ان العتق انما افاد زوال ملك الرقبة
وفي ضمنه ارتفع ولانه الاستمتاع وزوال الاستمتاع ليس بطلاق ولا هو مستلزم له فلا علاقة للسببية
وكذا البيع فانه حقيقة الايجاب والقبول مع التراضي وكذا النكاح حقيقة كما في الايجاب الصحيح او كما في التوضيح
ونكاح الاخرس ولا شبهة في ان البيع والهبة لا يفيد ان هذه الحقيقة بل في دلالة امرهما افادة ولانه الاستمتاع
كالنكاح فلا سببية فالاولى ان تقول ان العلاقة هي المشابهة في افادتهما ولانه الاستمتاع فيكون مثلها
مثل الكفالة والحوالة وفي حاشية شرح المنار للشيخ عبد السلام منه فائدة قولنا ينعقد النكاح بلفظ
الهبة الظاهر ان المراد به حصول موجب النكاح بلفظها واما النكاح فاسم اللفظ مخصوص وكذا معنى قولنا ينعقد
البيع بالتعاطي وان كان النكاح عبارة عن المعنى الموجب لملك المتعة الحاصل بارتباط الايجاب والقبول
فالمراد بانعقاد النكاح انعقاد لفظ وكذا البيع ويؤيده اعم صحة نفي النكاح عن النكاح المنعقد بلفظ الهبة الا

بلفظ الهبة الا ان تقول عدم صحة النفي للموقوف كما اذا حلف لا يضرب فلانا ثم عرض بحث في الصدق
النفي بحسب العرف مع ان حقيقة استعمال آلة الايلام في محل قابل له انتهت وقال المعتصم بحبله المتين
والظاهر ان النكاح والبيع وامثالهما انما هي تلك المعنى حقيقة فالبيع المبادلة سواء كان بلفظ موضوع
اولا والثبت عليه ان رجلا اذا قال بعت عبدي او اشتريت او نكحت بفلانة ونوى به الحقائق الاخر
الثبت انه اوجب بلفظ البيع يعني قلت بعت مريدا ذلك المعنى ولعله ظاهر فالحقيقة هي ذلك المعنى
وعدم صحة النفي في الواقع واللازم ان لا يكون نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ الهبة نكاحا في الواقع
بل في الظاهر فهو في الحقيقة تسر وهو خلاف المذهب فالظاهر ان التصرفات الشرعية عبارة عن تلك المعاني
وهو الظاهر من عبارة الفقهاء مع اباء بعض اخر منها غاية الامر ان صحتها نافذة للاحكام المنوطة
بها موقوفة على اللفظ او ما يقوم مقامه وبه تظهر تلك المعاني وبدونه لا عبرة لها اصلا فيظن في الظاهر
ان البيع هو الايجاب والقبول ونحوه وليس الامر كذلك فافهم فانه وان كان مخالفا لعبارات
القوم لكن المحقق يحبه واحتج الشافعي بما رواه ابو داود وغيره عن رسول الله صلعم لا نكاح الا بولي وشاهدي
عدل والهبة والبيع في النكاح غير ظاهر فلا يكون نكاحا الا بالنية وهي مما لا يدخل تحت احاطة
الشهادة وهي انما شرطت في النكاح ليكون الشهود عالمين بالنكاح وقال المعتصم بحبله المتين
ضعفه ظاهر فان المجاز اذا التحقت به قرينة معينة للمطلوب فهو كالحقيقة سواء في الدخول في
جوف دائرة احاطة الشهادة وهو ظاهر وثانيا بقوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي
ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين والجواب ان المعنى والله اعلم ان تلك
المرأة حلال لك خاصة ولا تحل لغيرك بعد استنكاحها او ان الاستنكاح بدون وجوب المهر خالص
لك ودل عليه قوله تعالى بعد قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم ولا يجوز بالمسبب عن المهر عند الحنفية
خلافا له فصح عنده الطلاق للعتق دونهم لهم ان المجوز الاعتبار نوعا ولم يثبت بالفرع عن الاصل بل بالاصل

عن النوع اذ لم يجز د المطر للسماء بل بالعكس الا ان يختص بالسبب كالمعلول يجوز من الطرفين كما النبت للغيث
او بالعكس وشرح هذا المقال على الوجه المفصل انه لا يجوز التجوز بان يطلق المسبب ويراد به السبب عند العلماء
الحنفية خلافا للشافعي فيصح عنده استعارة الطلاق للعتق فان الطلاق هو زوال الملك المتعة
والعتق سببه ووجهه ان العلاقات المعتبرة في التجوز منها السببية وقد وجدت ولا يجوز عندنا
لان المجوز للتجوز اعتبار العلاقات نوعا كما قدمر ولم يثبت استعارة النوع للاصل بالاستقراء اذ لم
يجز استعارة المطر الذي هو مسبب عن السماء ولو كان المسببية كافية في الاستعارة لما منعوا
بل انما جوزوا العكس اي الاستعارة السماء للمطر الا ان يكون المسبب مختصا بالسبب لا يوجد في غيره من السبب
كالمعلول فكما ان المعلول لا يوجد بدون العلة كذلك هذا المسبب فيجوز الاستعارة من الطرفين كما
قد عرفت كالنبت للغيث وبالعكس وفيه دفع لما يورد في هذا المقام ان استعارة المسبب للسبب
واقع في الكلام الالهي وكفاك به شاهدا عدلا قال تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا والخمر مسبب عن العنب وجه
الاندفاع ظاهر فان الخمر مختص بالعنب ونحن لم نمنع اي المسبب مطلقا لا يستعار للسبب الذي ادعيناه عدم
استعارة المسبب الغير المختص بالسبب له وهو مقصود فيما نحن فيه وقال المعترض يخطر المتن ان
دعوى محض وما الدليل على ما اشتراط الاتصال الخاص لا دليل عليه بل تجويزهم استعارة العام للخاص
والمطلق للمقيد مما يوسان يكون المسبب جائز الاستعارة للسبب ثم ان الخمر كما يكون من التمر
يكون من العنب فلا يكون مختصا لكن هذا الاشتهص بجميع على المحققين ثم ان اهل العربية اطلقوا القول في
تجويز استعارة المسبب للسبب والتقييد بالمختص مما لا دليل عليه تحكم ثم ان النبت كما يوجد بالمطر
يوجد بغيره فلا اختصاص اللهم الا ان يدعى الاختصاص بالوضع ثم ان الرجاع الى الاختصاص العلية
لا يخلو عن بعد فافهم ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا وفي شرح المنار للشيخ عبد السلام واستعارة الخمر
لماء العنب من باب استعارة المسبب عن السبب وانما حكمنا بامتناع استعارة المسبب في الشرعيات

في الشرعيات لعدم الاتصال بينهما حساً وانما اعتبرناه بجهة الافتقار ولا افتقار في جانب المسبب واما الحسيات
فالاتصال الصوري من الجانبين ثابت ولئن سلم المنع مطلقا فاستعارة الحكم مبني على انه نوع ل
الدراية كلمات الشارح وقال المعتصم بحبل المتين انه لا يوجد التفرقة بين الحسي والشرعي واضحه وتفصيل ان
التجوز في الشرعيات على وفاق التجوز في اللغة بلا شبهة كيف وامثال هذه المباحث انما احدث
من اللغة فكيف لا يسوغ في الشرعي ما جوزه اللغة وهو ظاهر والتفرقة التي ذكرها رحمه الله غير تام فان
قصارى امر الحسيات ان ترتب المسبب فيهما على السبب امر معلوم بمعاونة الحس وهذا لا يقتضي
ان يكون المسبب مفتقرا اليه وهكذا حال الشرعيات فان الترتب هناك معلوم بالعقل فكما لا يعقل
افتقار السبب الى المسبب في الحسيات للمجانس فلا يعقل كذلك العقل فالفرق بان الاتصال من الجانبين
متحقق في الحسي دون العقلي تحكم وان ارجع كلامه رحمه الله تعالى الى حديث الاختصاص فهو في
الحسيات كما في العقليات بدون تفرقة والله اعلم واعتراض الفاضل بان غاية هذا الكلام عدم صحة
استعارة الطلاق للعتاق بعلاقة السببية وهو لا يدل على المطلوب فان العلاقة التي هي الاشتراك
في وصف موجودة فان الطلاق مزيل لملك المتعة وكذا العتاق مزيلها فهما مشتركان في ازالة
ملك المتعة فشابهها مثل الاسد للشجاع فينبغي ان يجوز الطلاق للعتاق واجاب في البزدوي بما حاصل
في التوضيح ان الاشتراك في كل وصف لا يجوز التجوز والا لجاز ان يستعار السماء للارض باعتبار
انهما مشتركان في الجسمية والموجودية بل المصحح هو الاتصال في المعنى المشترك كيف شرع وهذا الاتصال
مفقود في الطلاق والعتاق فان الطلاق رفع قيد النكاح والعتاق اثبات القوة الشرعية
فان العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره فنقله الشرع الى القوة المخصوصة
ولا شبهة في ان رفع قيد النكاح مشروع لازالة ملك المتعة بخلاف اثبات القوة الشرعية فان زوال
ملك المتعة انما يثبت في ضمنه وليس الاثبات المذكور مشروعا لاجله ثم اورد عليه ان الاعتاق عند ابي حنيفة

ازالة الملك كما في شهادة مسئلة تجرى الاعتاق واجيب بان معناه ان التصرف الصادر من المولى ازالة الملك للمعنى اي الشارع وضعه
للازالة واورد عليه في شرح ينبغي ان لا يسند الى الملك فان المولى في سوء اثبات القوة وانما تصرفه ازالة الملك واجيب
بان الازالة مجازى لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك او نقول انه اطلق المسبب واريد السبب في قولهم اعتق عبده اي ازال ملكه وليس
ينبغي ان يتوهم ان الاعتاق منقول الى الازالة في الشرع فانه منقول الى اثبات القوة شرعي والمنقول الشرعي
حقيقة هكذا في التوضيح بتغيير واعترض عليه صاحب التلويح اولا بانه لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا
الا ازالة الملك والخلاص عن الرق وما ذكر من معنى اثبات القوة لا يفهمه الا افراد الفقهاء فكون اللفظ منقولا الى
اثبات القوة لا الى ازالة الملك ثم فلا بد له من دليل من نقل وسماع لانه العمدة في اثبات الاوضاع وكون الاثبات
السبب كما ذكره في الاعتاق لا يصح دليلا على ذلك ثم لو النقل الى معنى السبب وثانيا انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية
لم يطرء عليها نقل شرعي انتهى وقال الوالد الشهيد في سبيل الله وهو من ورثة انبيائه نوح جرى في سفينة الدرج
الى لج علوم لما وصلت الى ساحل في هذا المقام اراده بحل الاشكال الكتاب فنورده بوجه يغني المقام فنقول قال اما
قوله لا يفهم من الاعتاق لغة الخ فلا يخفى ان معنى الاعتاق المقرر الان هو الذي كان اهل اللسان يفهمونه
من لفظ الاعتاق وكانوا يفرقون بين الرقيق والعتيق بان ذلك هو الضعيف ضعف المملوكية الحاجز عن
كالاموال الناطقة والصامتة وهذا هو القوى قوة المالكية الحاجز له على حده فكيف يتصور على القدر ان يكون
من قبيل الوضع من المواضع والسفوه امثاله من مبادئها ان لا يفهمه اهل اللسان في مثل مبادى هذه
الالفاظ وقد ظهر كالشمس ان مادة لفظ العتق القوة وكذلك الصيغة منه المعدية من باب الافعال لا يحتمل ان يكون اثبات
القوة فلا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا الا اثبات القوة وقد تقرر في الشرع على ذلك العرف كما ذكرنا فلا نفهم شرعا
الا ذلك وقال في ما سبق نظيرها ان معنى الطلاق هو معناه اللغوي الذي هو مادة الاطلاق [illegible] على
[illegible] ذلك المعنى لان فيه قيد الحمل لتعليق الاطلاق به فهو على ذلك المعنى وكذا العتق معناه ما هو اللغوي وهو
القوة والاعتاق كذلك معناه اثبات القوة ومحكم لانه اعتراه الرق وهو الضعيف على الكمال فصح كونه [illegible]

فصح كونه على معناه ذلك وكذا قول المص قلنا منقول في اثبات القوة لا يخلو على الالتزام كونه منقولا كان المصطلحات
آخر لانه في صدد الجواب كونه منقولا الا ان الانزال فيجوز ان يكون على التنزل اي لو كان منقولا ففي اثبات القوة والاطلاق ثم
اي المراد منقول كنقل الصلوة والسرقة وامثالهما وقول البزدوي حكم الشرع متعلق لشرع سببا او علة لا يثبت من حيث
نقل الاول اللفظ دال على لغة او الكلام فيما يعقل وكذلك الاستعارة فيما لا يعقل الا يرى ان البيع لتمليك المعنى شرعا وكذا وضع
لذلك ما يناسبه كله في تمهيد شعاعي زعم ان هذه الالفاظ منقولات عند هؤلاء المشايخ فانه صرح وقضى بان البيع
وما يشاكله وهو كل شرع سببا او علة اللفظ فيدل على ما يدل عليه لغة البتة فلا نقل فيها بالجملة فبناء الكلام على كون لفظي
الطلاق الاعتاق والطلاق منقولين شرعا كالمصطلحات الاخر غير ظاهر وعلى كونهما منقولين لا يظهر التقريب
وحديث وجوب المناسبة بين اللغوي والشرعي لا يفي بالمطلوب ولا يكفي فيه فانه على كونهما منقولين لا معنى غير
اللغوي يجوز ان يكون معناهما هو الاسقاط كما قال الخصم مشتركا بين اسقاط قيد النكاح واسقاط قيد الرق ماخوذا
في العتق المناسبة اللغوي من جهة ان رفع الرق اثبات القوة المالكية والمناسبة ولو وجه اي وجه يكفي
في المنقولات ثم قال والتخليص عن الرق هو الذي يفهمه العوام غير الفقهاء ويزعمونه اثبات القوة والفقه
بفصل كهذه كيف كونه اثبات قوة وما ضعف الرق وما قوة العتق وحق ان كونه اثبات القوة لا يعرفها
الا الافراد من الفقهاء ولكن من حيث الكنه والحقيقة ومن جهة ما يليق العبارة وكذا البيان اما ان لا يعرفه
ولو بجملة العاميون ان العتق والمعتق قد اثبت فيه قوة الحرية التي هي ضد الرق وان ما ثبت فيه لقوله
العتق وامثاله هو قوة قطعا مضادة لحالة الرق فكذا الحقيقة الجسم لو عرفها العامة والخاصة من جهة الكثافة
والصلابة فارقين بينه وبين المجسم من الخلاء واقسام الاعراض وتخصيص البيان من جهة ان حقيقة الهيولى
والصورة او الجواهر الفردة نفي الافراد وحقيقة الزمان يعرفها كل احد والمكان يعرفها من جهة كونه مقدارا
لحركة الزمان الا مثل ابن سينا ثم نقل انتهى هكذا وجد هذا العبد في المسودات المتفرقة ثم انه قد انفقدت الحاشية
من اصل المبحث مع هذا انما وجد قد اورد منه ملخصا لكنه غير العبارة فلان وفقني الله تعالى اجمعها كما هي

هـ هذا تمام التحرير في التوضيح بان غاية هذا البيان ان الطلاق لا يصلح الا استعارة لحقيقة العتق التي هي القوة و

اما انه هل يجوز استعارته لازالة ملك الرقبة باعتبار استعمال كل منهما على ازالة ملك المتعة او الازوم و

السراية فلا يدل ذلك الحديث وارتضى التوضيح بقوته وفي التلويح قد يجاب بان العتق تصرف شرعي موضوع

لاثبات القوة المخصوصة فلا بد من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة

الطلاق للازالة ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجد قوة شرعا بخلاف ما لو قال ازلت عنك

الملك فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق تجوز في اسم السبب للمسبب ولا نزاع لذلك فيما نحن فيه اذ جعل

الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات القوة فليتامل ويمكن

دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك بكذا اعتبار ما دل في

السقاط وفي الكشف للموت الشهيد في سبيل الله وقف امور شرائع الله برد الله مضجعه ولقوي الجواب بحيث

يندفع عنه ذلك الدفع ان جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك خروج عن المبحث فان المبحث هل يجوز

استعارة لفظ الطلاق لمعنى لفظ العتق كما كان العكس انه يجوز استعارة لفظ العتاق لمعنى

لفظ الطلاق ومعنى العتق وما يناسبه في الاشتقاق كما تحقق هو القوة وما يناسبها كاثبات

القوة ومعنى ازالة الملك ليس ثبوت القوة ولا اثباتها الا اذا اريد بالازالة اثبات القوة فيكون

مجازا في المجاز وايضا المقصود ان يكون لفظ الطلاق تصرف الاعتاق وتصرف الاعتاق انما هو اثبات

القوة المخصوصة على ما مر وانما يصلح التصرف اثباتها لو كان هناك لفظ يدل على معنى اثبات القوة حتى يمكن

اللفظ انشاء او اخبارا اعتبار الشبه واقوى حتى يصير الكلام فعل التصرف وما يراد من معنى ازالة الملك لا يحقق

لفظ ذلك الا اذا اريد بالازالة اثبات القوة وهو مجاز في المجاز ونحن قد ذكرنا ما لو كيد ذلك لهذا ان ارادة الازالة

تحيل كونه انشاء العتق لانه لا يحقق في كنايات الا بنية صريح العتق وهو اثبات القوة كما تحقق انه ثبتت

وفيما سبق قلنا لا بد ان يريد المتصرف حقيقة معنى هذا اللفظ فانه على ارادة غير ذلك يحتاج الى نية الحقيقة حتى لو قال

لفظه

حتى لو قال لا املك لي عليك ولم ينو الحرية لم يعتق كما في كنايات العتق من الهداية ثم قال واما دفعه بما قال ان
العتق يثبت بدلالة الالتزام فظاهر الاندفاع لان دلالة الالتزام من قبيل تحقق الجدار بتحقق البيت غير
متحقق وكونه لازما لها كذلك غير صحيح لان تحقق ازالة الملك لا يستلزم تحقق العتق فقد يتحقق الازالة بالبيع
ونحوه كما فصل في مسئلة لا ملك لي عليك نعم ازالة الملك الذي هو موجب الاعتاق وهو ما هو اثر التصرف
الذي هو انت حر او اعتقتك بالطريق الاقتضاء والالتزام يوجب ثبوت العتق لكن انما يوجب العتق كملك اذا
اتفق هذه الارادة بكل الملك كما هو مفصل في الامور المتعرضة والمقصود ان يصح كون لفظ الطلاق
للعتاق مطلقا اما ان يستلزم معنى ازالة الملك المستعمل فيها لفظ طالق او طلقتك فلا ودلالة
الالتزام من قبيل الدلالة اللفظية لا يصح ثبوت العتق به لانه لا بد من تأدية معنى القوة واثباتها ولو مجازا
كما حقق في الجواب وقال المعتصم بحبل المتين مع اعترافه لقصور الباع ان المكشوف الظاهر للمتتبع
مثل النحاة الشمس ان الالفاظ الشرعية كالبيع والعتق نافذة بمعانيها اللغوية وان العتق بمعنى القوة
ولا يستعمل فيها وليس بمنقول وان الشبهة الثلوجية مندفعة بحيث لا غبار من ارباب طبيعة في الاصول
وهذا العبد الضعيف به وبان الاليق ان لا يلتفت الى المجادلة لكن لا شبهة في ان العتق والطلاق مشترك كان
في الازالة واللزوم والترابة بحيث لم يبق حق العبد اصلا ولم يستقل الزوج عنها اخر كما في البيع وامثاله فقد وجدت
علاقة الاستعارة كما في الاسد والرجل الشجاع والقول بانه لا بد من الاشتراك في وصف شرعي لاجله
دعوى محض بل يصادره او الاستعارة الاشتراك في وصف خاص من بين الاشياء ولا يلزم ان
يكون خاصا بهما فان الجرءة ليست بمختصة بالاسد بلا شبهة ولا شبهة في ان الوصف الذي بنيناه
مما يصح الاستعارة وفيه المطلوب وما الدليل على ان الوصف المشترك لا بد ان يكون كذلك بل نقول ان الاستعارة
الشرعية على وفاق الاستعارة اللغوية العرفية وفيها لم يشترط ان يكون الوصف المشترك مما خلق الاصل له
فكذلك الوصف في الشرعيات لا يلزم ان يكون مما شرع لاجله فالتوجيه غير تام هذا وايضا انه بالمانع من ان يكون

الطلاق مستعار لازالة الملك في الرقبة دون العتاق قوله لزم ان يكون مجازا في المجاز قلنا لا نم
بل الطلاق انما استعمل في ازالة الملك لا الى مالك ويلزم منه اقتضاء ثبوت العتق الذي هو القوة
قوله ان الازالة تتصور بالبيع قلنا مسلم لكن الكلام في الازالة لا الى مالك وهي ملزوم للقوة البتة
قوله ان الهداية بنى على ان قوله لا ملك لي عليك لا يكون اعتاقا بدون نية الحرية قلنا معناه
ان لا ملك لي عليك يحتمل الاخبار لعدم الملك فح لا يكون اعتاقا بل يكون حر الاصل ان
لم يوجد مستحق وان وجد فهو ملكه فلابد من ارادة الازالة ليتحقق العتق ولم يرد ان ارادة
القوة مما لابد منها للاعتاق ولئن سلم فالحق لا ينهض على قول الهداية حجة بل هو معترض على
الحنفية فلنكن ايضا معترضا عليها والحاصل ان الحنفية يقولون ان قوله انت طالق العتق لا يكون
تصرف اعتاق وازالة ملك في امته وان نوى الاعتاق فنقول ان هذا غير مستقيم فانه لم يجوز
ان يثبت الاعتاق بالاقتضاء بارادة ازالة الملك والقول بانه ليس بلازم مم فان الازالة لا الى
مالك ملزوم له كما مر والقول بان تصرف الاعتاق لا يصح الا بان يريد اثبات القوة ولا مجازا مم
كيف ولنا مقاس صحيح مسئلة كناية الطلاق فان قوله اعتدي تطليق بارادة الاعتداد نفسه
يثبت منه الطلاق اقتضاء كما سيجي ان شاء الله تعالى في مستقبل القول في الكناية والصريح
فلنكن لا ملك لي عليك ان شاء في رفع الملك كك ولنكن ايضا الطلاق مستعملا في رفع الملك كك وعلى
التنزل ان باب الكناية البيانية مفتوح فلنكن الطلاق مستعملا في ازالة الملك وبه ينتقل الى اثبات
القوة كما في زيد طويل النجاد نعم لو قالوا ان الطلاق لا يستعمل في حقيقة الاعتاق ولا نقول استعماله
في العتاق بوجه كالكناية وكالازالة المقتضية للقوة لكان له وجه ولكن ليس كك ثم قال صاحب التوضيح
ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست لازمة لازالة القيد فلا يصح استعارة ازالة القيد
لازالة الملك بل على العكس فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع واعترض عليه في

واعترض عليه في التلويح بان للخصم ان يمنع قوة ازالة الملك فان في ازالة سبقي نوع تعلق وهو حق الولاء
وان المراد باللزوم هنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك والقياس لم يجوزوا ان يكون اطلاقه بطريق اطلاق
المقيد على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كالمتفرع على شقة الانسان وانما قد يكون الاستعارة
مبنية على التشبيه وكون المشبه به اقوى انما اشترط في بعض اقسام التشبيه وفي الحاشية التلويحية
ظاهر ان ازالة الملك اقوى اي كونه ازالة من ازالة قيد النكاح وبقاء الولاء لانه ليس بقاء الملك في شيء
وانما هو حكمة كلحمة النسب وفي فصل المصطلحات اي ازالة الملك لا ازمة لها فالبيان كون ازالة الملك اقوى
من ازالة قيد النكاح بانها مستتبعة استتباع القوي الضعيف فتأمل قوله لم لا يجوز ان يكون اطلاقه
اي اذا قد تبين بطلانه بناء على انه لا بد من ابادته معنى اثبات القوة ولو بلفظ مجاز قوله كون المشبه به
اي قلنا قد صرح في المطول باشتراط الاقوية في الاستعارة وكونه غير مشروط في بعض اقسام
التشبيه لا يوجب عدم اشتراطه في جميع اقسام الاستعارة انتهت بالفاظها الشريفة
وعباراتها اللطيفة وقال المعتصم بحبل المتين مع اعترافه لقصور الباع انه لا شبهة في متانة هذا الكلام
لكن يرد عندي فان الطلاق ازالة وكذا العتاق والكل منهما قوة من وجه فان الطلاق مشروع
لاجل الازالة بخلاف الاعتاق والاعتاق قوي في الازالة فتأمل اي القول انه يجوز ان يصح الاستعارة
من الطرفين فتدبر وقد يبنى بطلانه اي قدم القاضي ما يتعلق به فتذكر ثم ان جهة المبالغة في التشبيه المقلوب
متانته هنا ما تفهم ولكن هذا اخر الكلام مسئلة قال الامام الحجازي انما يكون بالذات بلا توسط
الغير في اسم الجنس المعنوي واما الفعل والمشتق فالتبعية اي يجري فيهما التجوز باعتبار تضمنهما معنى
الحدث او الزمان وبعد التجوز اولا فيهما ثم الغير بواسطة في الفعل والمشتق قال المعتصم
بحبل المتين ان الفعل والمشتق على ما هو التحقيق يدلان على مفهوم بسيط فلا يلزم ان يكون
التجوز بالتبعية والجواب كما اذا استعير النار لجار غير ما هو بواسطة التجوز في الحرارة لكنه قليل جدا

[illegible]

او اما الحرف والعلم فلا لوجود التجوز فيهما لوجوده اذ كانه خرق الاجماع فانه من المشاهير ان حروف الجر يستعمل بعضها
مكان آخر كما سمع الله تعالى في حروف المعاني وقيل لوجوده اي لوجود التجوز في الحرف ايضا
بالتبعية وهو الحق كما او ما نا اليه من حديث الاجماع وليس التبعية فيه كالتبعية في الفعل والمشتق
فان التبعية فيهما باعتبار الفعل واما التبعية فيه فباعتبار اللزوم فان معنى من تسبط وتدرك الابتداء
ويجوز فيه ثم به في من وتحقيق هذه المباحث في كتب البيان وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد
محمد الغزالي في المستصفى المجاز قد يدخل في الاعلام ايضا وهو الحق لقول هذا سيبويه اي نحوي كامل
كامل في النحوية وتقول ايضا لكل فرعون موسى اي لكل ظالم عادل او لكل مبطل محق ولا يخفى لطف
هذه العبارة [illegible] كل منهما اي كل من الحقيقة والمجاز باعتبار تبادر المعنى المراد وعدمه ينقسم الى صريح فهو
المتبادر المراد سواء كان التبادر بالوضع او بغيره وحكمه ثبوت الحكم بعين الكلام قال الشيخ عبد السلام في
شرح المنار في شرح قوله وحكمه تعلق الحكم بنفس الكلام وقيامه مقام معناه اي قيام ارادة المتكلم به مقام
ارادة معناه حتى لو وجد التكلم بلا ارادة كما في النوم والجنون والسكر الحرام لا يثبت ارادة معناه
حكما ومن ظن ان لكل حقيقة حكمها كذا ثم جعل هذا الحكم مشتركا بينها وبين الصريح فهو لا يفهم صريح عبارة المص
من قوله حقيقة كان او مجازا وذلك كبعت واشتريت في تزوجت والفسوخ كفسخ العقود
كانت طالق او وردت عليك الضمائر من الكنايات فالصحيح التمثيل والجواب ان الطلاق صريح والكناية ان
كنايته والذي يرى هذا العبد ان انت باعتبار الوضع كنايته فلو قال انت حر والمخاطب متعدد وكل منهما
للخطاب والقرينة حقة فهو كناية لكن مع قرينة الخطاب الواضح كما اذا كان من يخاطب واحدا صريح البتة
والله اعلم قوله ومنه المشترك المشتهر في احدهما فان اشتهر لم يكن مشتركا لكن يسمى من جهة
تعدد الموضوع معه للمراد لكن التعين في المشترك بالاشتهار اجيد ومنه ايضا المجاز المتعارف هذا الحاصل عندهما
فان المجاز المتعارف اقدم من الحقيقة واما ابو حنيفة فيقول بتقدمها فلا يكون حينئذ مجازا ولكن ان يقال ان المراد

ان المراد المتعارف الذي هو الحقيقة بالمرة فيصح على المذاهب وتقسيم كل من الحقيقة والمجاز ايضا الى كناية
بذلك الاعتبار فهي بالاستبدار معناه المراد لا يثبت الحكم منها الا بنية او قرينة صارفة معينة
فالفرق بين حكمي الصريح والكناية الافتقار الى القرينة وعدمه قال المعتصم تحت المتن في العبارة قصور
فان القرينة ان سعت حيث جعلت الكناية صريحة كهذا ابنتي لمن لا يولد مثلها من مثله فهي تخرج
خارجة عن الكناية والا فلا تثبت بل تحتمل المعنى المراد وغيره فلا بد من العزيمة فلا يحسن التشقيق بين
النية والقرينة والجواب ان بعض الكنايات لا يعمل الا بالقرينة والكنايات العزيمة على الخلاف كما في
مسئلة الشراء وارادة الملك فانه لا يصدق قضاء فان القرينة دالة على انه لم يرد الملك وانما يحال الى
يخلف على دينه والظاهر ومنها اقسام الخفاء كالمجمل ونحوه والمجاز الغير المشتهر وقد عرفت ما يتعلق
به وهذا اشارة الى ان الظاهر والنص ومثلهما من الصريح والمشكل والخفي ومثلهما من الكناية وهو
الحق لان المقصود من هذا التقسيم احاطة ما يتعلق بنفس قيام اللفظ مقام معناه وما لا يكون كذلك فاخراج الظاهر
من الصريح والخفي من الكناية كما وقع عن البعض من المشايخ مع ان حكم الظاهر لا شبهة انه متعلق بنفس اللفظ
لفظ فيه الا ان ينظم متفق الاحكام في سلك وههنا فوائد الاولى قالوا لو جرى على لسانه غلطا
انت طالق يعني اراد ان يتكلم بانت على نعم الحزن او نحوه فسبق لسانه الى طالق ولم يقصده و
انما قصد غيره يقع ولو اراد الطلاق عن وثاق في زوجته وما بينه قال انت طالق ونوى به المعنى
الاصلي وهو الطلاق عن الوثاق يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق في القضاء لان القاضي
مضطر الى الحكم بحسب الظاهر ولو التفت الى قوله بانه لم يرد ظاهره بل معنى آخر مجازا حقيقيا لانسد باب
القضاء لعشاء فساد الديانة واما العليم الخبير فاذ علمه محيط بالفعل على ما هو فلا يقع عنده والى اشار بقول
النبي صلى الله عليه وسلم فيما روت ام سلمة رضي الله تعالى عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
انما انا بشر وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له

لشيء من حق آخر فلا يأجر نيته فأما اقطع له قطعة من النار فانه صريح في ان حكم القضاء حكم وحكم الديانة آخر وان القول

بحسب الظاهر رواه البخاري ومسلم والحق ان الكل اي في مسئلة الغلط وارادة الطلاق عن الوثاق اي

الطلاق يقع قضاء فقط ولا يقع فيما بينه وبين الله الا انه لا يثبت حكم البيع والشراء مع الهزل لعدم

الرضاء بالحكم فبالسبب اولى يعني ان البيع والشراء من الصريح ولا يثبت حكمهما لعدم الرضاء مع ان

البيع صدر منه بالرضاء فينبغي ان لا يثبت الحكم فيما لم يصدر السبب بالرضاء كما في الغلط فلا يقع فيما بينه وبين الله

تعالى ولا كفارة في يمين جرى على لسانه من غير قصد اليه كلا والله وبلى والله وتفصيله ان عادة العرب

ان يجروا على السنتهم مثل هذا الكلام والله وبلى والله ولا يريدون القسم بل يقع عادة ودأبا لهم

كفارة ولا يمين وهذا الباب مع ان قدرا من القصد وان لم يقصد الى معناه فيها لا يكون السبب

صادرا بالقصد لا يكون حكما كاملا قال الله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم

الايمان وعن ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها انزلت هذه الآية لا يؤاخذكم الله باللغو في

ايمانكم في قول الرجل لا والله وبلى والله رواه البخاري كيف ولا فرق بينه وبين النائم اي لا فرق بين

الغالط والنائم عند العليم الخبير وهو الله تعالى وقد صح ان النائم لا اثر لتطليقه فكذا المطلق الغالط و

الحاصل المخصص في شرائع الله تعالى لهدى ان التصرفات الشرعية لا اثر لها اذا صدرت من غير القصد فينبغي

ان يكون الغالط كذلك نعم لا يصدقه غير العليم يعني القضاة وهو القاضي عملا بالظاهر فانه مجبور على ذلك

المتقدم بحكم المفتي فينبغي ان لا يصدق القاضي الغالط فيما اذا حصل الظن كما اذا كان الرجل معروفا بالصلاح

ومجتنبا عن الكذب ومبعدا النفس عن الخيانات وقال نويت الطلاق عن الوثاق او غلطت فوقعت الكلمات

جنيته او حيلة فسبقت الكلمات طالق فينبغي ان يصدقه والفرق بينهما فانه حاكم بالظاهر والظاهر انه

ما طلق نعم ان الزمان زمان الطامس الديانة فلا يبعد ان يفتى بالمذهب لحال الزمان على ان لا يصدق

مع ان فيه احتياطا فان التحقيق لا النفر واما المباشرة فوجه الفساد ولذلك افتى بان لا يحكم القاضي بعلمه

القاضي بعلمه في زماننا اي في زمان المفتي وهذا الزمان اكثر منه مالك ولا يرد الحديث الذي رواه ابو هريرة
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة
رواه الترمذي وقال هذا حديث غريب حسن وجه الورود ان الحديث يدل على ان الهزل غير
عامل في الطلاق فيقع بدون النية والرضا والقصد وقد قلتم ان حاله حال النائم فلا تقع لان الهازل
راض باللفظ فانه انما يقول بانت طالق بالقصد والرضاء له بالحكم وهو وقوع الفرقة والنائم غير
راض لشيء منهما كالنائم فلا ينبغي ان تقاس النائم على الهازل فان بينهما بونا بعيدا النوم له وضع فيلحق
بالنائم فيه وهو ظاهر فقد ظهر ان التصرفات كلها مبنية على القصد لكن هذه التصرفات الثلث مستثناة
من الشرع على خلاف القياس فلا يتعداه والفائدة الثانية قبل هذه الالفاظ اي التصرفات الشرعية
مثل الطلاق والعتاق اسباب خارجية على مثال سببية القتل للموت في الخارج وانما القصد وقوع
المقصود بالاسباب منها الطريق قصد اثر مخصوص خارجي كما اذا كان الامانة من القتل والقاء الحجر على راس
ان فهذه الالفاظ ليس لها معنى الا انفسها معان خارجية يمكن ان يقصد الدلالة بالالفاظ الاخر
عليها اقول فلذلك شيء محال فانه كيف يصح التجوز عنها فانه اذا لم يكن لها معنى فلا يصح ان يتجوز عنها
ان التجوز ارادة لفظ موضوع لمعنى في معنى اخر مناسب للاول واذ لا معنى لها فلا تجوز وكيف يتصف
بالحقيقة والمجاز فان الحقيقة لفظ موضوع مستعمل واذ لا معنى لها فلا وضع ولا استعمال فلا الغا
...ان باطلان بالاتفاق وكيف يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز مع انهم يوردون
المشكلة نقد على صوم رجب كما مر واذ لا معنى لها فلا حقيقة ولا مجاز فلا جمع فينبغي ان يجيبوا بانه
ليس حقيقة ولا مجاز فلا حاجة الى ما تكلفوا في الدفع اليس مثله الا مثل نزع الخف قبل البلوغ
الى الماء فان قلت يجوز ان يكون جوابهم تنزلا قلنا بعيد من عباراتهم كيف وشيء من الاجوبة
لا يرد عليه شيء قد احتمل وما اجيب بجوابات ضعيفة وهذا افحش في الفساد وكيف يقبل التعليق

فانه ظاهر ان معنى التعليق ليس الا ارتباط شيء بمعنى الجزاء وان لا معنى له فلا تعليق فان قلت يجوز ان يكون
المعلق الفاهم من قبيل ما لا معنى له وانما اثره تراخي الحكم فمثله كمثل قيل خارج يخرج ليت لبعث انقضاء
زمان قلت مقتضى كلام هذا القائل ذلك لكن كلام الجماهير يخالفه فانهم يبنون الاحكام الجمة
على معاني التوالي كما سينكشف ان شاء الله تعالى في حروف المعاني وكيف يصدق ديانة فان
التصديق انما هو تسليم مراد المتكلم واذ لا معنى فلا ارادة فان قلت انه قال انه يقصد به وقوع المقصود
بطريق ايقاع اثر خارجي بسبب ذلك فيصدق في هذا القصد او لا يصدق قلت ظاهر انهم يقولون ان قصد
معنى مناسبا لمعناه الذي وضع له فيصدق ان لم يكن فيه تخفيف والا فلا وهذا صريح في ان التصديق باعتبار
ارادة المعنى المعنى الى غير ذلك من المفاسد من لزوم عدم صحة نية الثلث في البينونة والتوقيت بالزمان
مثلا واذ لا صحة لهذا القول فالحق درائه وذلك قال في الحق ان الاعتبار للمعنى اولا وبالذات الا فيما استثني
من النكاح والرجعة والطلاق في الهزل فان الاعتبار فيه للفظ لوجود الرضا بالسبب والحق عدم الاستثناء وهو
اي المعنى الكلام النفسي وفيه ان الكلام النفسي صفة النفس والمعنى انما هو الماهيات من حيث هي
هي كما مر في اول هذه المقالة ان الموضوع له الحقائق من حيث هي هي وليست تلك الحقائق
صفات النفس الا ان تؤول ان الوجود الذهني ثابت عند المص ولا شبهة فيه انه على تقدير الوجود
الذهني تلك الماهيات موجودة في الذهن وجود القائم بالمحل وفيه ان بعض الماهيات ليست بموجودة
في الذهن كهيئة الله تعالى وغيره فلا يكون معنى لفظ الله كلاما نفسيا ويمكن الجواب بان معناه متصور بالوجه
وذلك موجود في الذهن وفيه ان الاعتبار اولا وبالذات انما هو المعنى الحقيقي وهو ليس كلاما نفسيا
وتحقيق هذه المباحث في غير هذا الفن وسنعيد ان شاء الله تعالى بوجه اجمالي في الاصول
ثم لما فاته ادير الحكم على دليله وهو اللفظ وجودا وعدما كرخصة السفر والمناط حقيقة هو المشقة فان رخصة
السفر سواء وجدت المشقة ام لا فكذا هاهنا انما الاعتبار للمعنى ولكن لا مطلقا بل باعتبار انه ادلى

انه ادى بلفظ فان لاقت اللغة اللافظ فيهما والآخذ فلا حكم في الواقع ولكن نحو العلم اذ لا اطلاع الشرا
فيحكم بحسب الظاهر كما في البيع مع الهزل فانه يحكم بفسخ البيع فان ادعى البائع ان المشتري اشترى
جدا او اكره او اقر بالسبب فيحكم به هذا قال المعتصم بحبل المتين هذا الكلام منقول عن حاشية
المولى الشهيد في سبيل الله والذي في نشر العلم والجد فان حمل ما استفدت لحسن
استعدت الافهام من اصحابه والمصر الفاني عمره في تحصيل العلم بالافادة لسيدته او لسيدة
اصحابه وهذا الكلام حسن لطيف ولذا وجدته في اوراق المسودة المطروحة المبذولة باخره وليتلى
عليك تحقيقه فاستمع لاشبهة في ان الالفاظ قسمان قسم مصداق محقق في الواقع ولا دخل في
تحقق هذه الالفاظ كالاقارير وسائر الاخبار فالالفاظ انما هي حاكية عما في الواقع فيتبعها البر وقسم
مفيد منشئ للاحكام بنفسه فلولاه لم يوجد الاحكام كهذه التصرفات التي فيما نحن فيه والمولى المحقق
لم ينكر ان الاعتبار للمعاني اصلا وكيف وقد بلغ حد عدم الاحصاء كلماته الدالة على ان الاعتبار
للمعاني قد نقلنا عن قريب شيء منها في مسئلة جواز الطلاق بالاعتاق وعدم العكس فتدبر بل الذي قصده
رحمه الله تعالى ان هذه الالفاظ موجدة للاحكام وسببها مثل سببية القتل للموت وليس حالها
حال الاقارير في ان الحكم ثابت بنفسه وانما هو امارة له بل هو مثبت بنفسها لكن لا بنفسها من حيث
هي اصوات والا لكان طلاق المعتوه والنائم طلاقا وليس كذلك عنده رحمه الله تعالى فقصد الوقوع
منها مثل قصد الموت بالقتل في ان كلا منهما قد قصد منه اثر لا يترتب الا به وليست مثل الاخبار والاقارير
فهذه الالفاظ ليس لها معان ثابتة في الواقع بقطع النظر عنها بل انفسها معان خارجية كما قدم في
شرح المنار للشيخ عبد السلام في خاتمة مقام المعاني كما ان الافادة بالذات للمعاني ولفظها
انقطعت من البين فانقلبت تلك الالفاظ فهي المؤثرة كالمعاني فخرج الحاصل ان الالفاظ من حيث
دلالتها على المعاني اسباب مثل سببية القتل للموت ولا شائبة لتلك فيه اصلا واذا كانت قائمة

مقام المعاني لكن ان القصد الدلالة عليها بالفاظ اخر كان تحقق عبارت المروة طالق او وقع الطلاق
بها كما في الاقارير فان الاسباب الموجبة للوجوب كالبيع مثلا موجودة له وقائمة مقام
الوجوب فغدة لك ان قصد الدلالة على تورد بلفظ الاقرار فيقال وجب عليه بالبيع مثلا
ونحو ذا الصا فلا شك في ان دفع الشبهات نحو ذا فنراه فتدبر ولهذا العبد المعتصم بحبل المتين
كلام آخر فيما لاحرى الا ان ينقل العبارة او الائمة فنشار الى ما يشار اليه قال قدس سره العزيز يعني
ما حقق ان حقيقة الاعتاق اثبات القوة الشرعية وان التطليق رفع القيد ولا مناسبة بينهما
بحسب الشركة في وصف شرعا لاجله كما قدم نعم الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى
لكن بعنوان التصرف القادر من المالك اه قال العبد المعتصم بحبل المتين اشارة الى ما نقل او لا عن
فخر الاسلام البزدوي ان موجب الاعتاق ازالة الملك لا ازالة الرق ولا اثبات العتق لانه تصرف في حقه
حقه وحقه الملك لا الرق لانه حق الله تعالى وكذا العتق والاصل ان يقتصر تصرف الانسان
حقه لا حق غيره وانما اتى العبد اثبات القوة في ضمن ازالة الملك بطريق التسبيب وهو ان العبد لما زال
حق نفسه عن حاجته فالله تعالى من كرامته واستغنائه سبحانه جبار الكرام ان لا يزال حقه فكان الاعتاق
ازالة الملك بلا واسطة واثبات العتق بواسطة ازالة الملك فعلى هذا يفهم منه احد الا ان ما هو فعل المنشى
في ان شأنه الاعتاق وما بيده عنده انما هو ان يزيل ملكه فيحصل ما هو القوة الشرعية بطريق التسبيب
المذكور في الحاشية فمن هذا الذي يوهم السابق من كلام انه يفهم من الاعتاق لغة او عرفا او شرعا غير ازالة
الملك ولا كلام في اسناد الاعتاق في ذلك الكلام الذي لانشاء العتق بل في الكلام الذي هو اخبار
عن ذلك الانشاء انتهى قال المعتصم بحبل المتين يعني ان الاعتاق لما لم يكن في وسع العبد فكيف يصح
اسناده الى العبد في الاخبار كاعتق وللجواب انه يراد ازالة الملك فيه من صنعه ثم قال فيتحصل ان
يقولون رضي الله تعالى عنهم ان الاعتاق اثبات القوة يريدون ان ما يحصل في العبد هو العتق

هو العتق بمعنى القوة الشرعية المذكورة وحقيقة الصيغ المؤداة بالالفاظ لا بد ان يكون هو اثبات
تلك القوة فحقيقته ما يستعمل في الواقع اعتاقا انما هو اثبات القوة المذكورة وطريق تحصيل
المولى تلك القوة في العبد الى اثباتها فانه ان يزيل ملكه فيحصل من خالق القوى اثبات القوة
لان معنى اللفظين عند الانشاء هو ازالة الملك والتخليص وهناك مسند حقيقة الى المالك
لم يقل احد بخلافه لو كان تقول وقع انما تقع ايضا نسبة من بين حقيقتي التطليق والاعتاق لان
انهما حسيتان والمقصود فيهما من معنى طلقت واعتقت المفهوم من منهما عند الانشاء وانما هما الازا
بالاعتراف ومنهما مناسبة بينة كما قال الخصم فنقول قول الامام فخر الاسلام البزدوي
الاتصال بين الشيئين والحكمين يرشد الى ان المناسبة التي لا بد منها في الاستعارة
الكلام انما لا بد منها في الاستعارة في هذه التصرفات في الشيئين وهما الاعتاق والتطليق و
لفظين والسر فيه ان هذه الالفاظ هي اسباب خارجية على مثال سببية القتل للموت وفي الجامع
وانما القصد وقوع المقصود بالانشاء منها الطريق قصد اثر مخصوص خارجي في سبب خارجي كما مر من حين
الكشف المغلقة لو لاقه على ان التصرفات الشرعية افعال خارجية وبالجملة القصد بهذه
الالفاظ وجود الاحكام على مثال الاسباب الخارجية الاخر لا القصد في الاخبارات الدالة
على المعنى الالفاظ فيقصد بها الدلالة على المعنى وفي الالفاظ التي قصد بها الدلالة على المعاني تعتبر المناسبة
في معانيها وهذه الالفاظ لم يكن بها معنى بل هي انفسها معان خارجية يمكن ان يقصد
الدلالة بالفاظ اخر عليها كالمعاني الخارجية لم يمكن اعتبار المناسبة في معانيها بل اعتبرت
كانها هي المدلولات لالفاظ اخر دالة عليها فهذه الالفاظ تعتبر كانها الفاظ دالة على معان
هي تلك الالفاظ فيكون تلك الالفاظ انفسها معان يعتبر فيها المناسبة كمعاني الفاظ اخر وبالجملة
لا بد ان يعتبر المناسبة بين التصرفين الذين هما التطليق والاعتاق في الجامع لا بين معنى لفظ الطلاق

والعتاق والمناسبة لا تتحقق بين التصرفين المذكورين وقال المعترض بخط المنشي كذا وجدت
في الاوراق المطروحة المحكوكة والذي ببالي قد اوردت مناسبتي والاخلى يا فتى فان التجوز واعتبار
المناسبة انما يكون بين المعنى الحقيقي والمجازي واذا وقع الاعتراف بان الكل معنى العتاق
ازالة الملك فقد تحققت المناسبة فصح التجوز واما الحقيقة المحققة في الخارج فلا اعتبار لها كما هو الظاهر وقال
هذا الكلام على قياس ما تقرر سابقا ان الاعتاق هو اثبات القوة هو المقصود في الانشاء وهو الذي يحصل في
المنشئ لكن بازالة ملكه منه مثل اعتق عني رقبة فانه يثبت منه الاعتاق لكن باعتبار البيع اولا فتحقق منه
اثبات القوة لكن باعتبار ازالة الملك اولا فقصد اثبات القوة منها كقصد الموت من القتل لانها القائمة
مقام المعنى في الشرع فلذلك لا يعاف فيه الهزل فالاعتاق اذا قصد منه القائل ثبوت القوة والانشاء يكون
اعتاقا وان قصد منه الانشاء فرقة الزوجة فهو تطليق فهو انما يكون سببا اذا قرن القصد به وهذا القصد المعنى
من اللفظ والتشبيه انما هو في اثبات الاحكام والسببية فاذا قصد صار سببا وتصرفا وقامت مقام المعاني
فكانها الفاظ دالة على معان هي تلك الالفاظ فلو تجوز بعضها انما يعتبر المناسبة بينه بما هو تصرف لا بما هو معنى اخر و
بهذا الاعتبار لا مناسبة فان اثبات القوة والتفريق لا تناسب بينهما ولا يعتبر المناسبة بين المعاني
المفهومة منه عند الانشاء وغير المقصودة هذا وبعد في الكلام كلام ظاهر فان العبارة صريحة في ان معنى الاعتاق
هو الازالة والذي اشتهر من ان معناه اثبات القوة معناه ان التصرف الصادر في الخارج من المنشئ
هو القوة باعتبار التسبب وفيه الفساد مع انه مخالف لما سبق ولما طلع من التصريح بخروجه ان الاعتاق ليس منقولا
بل هو حقيقة لغوية وتلك الحقيقة هو اثبات القوة وانما لا تظهر بهذا السر وخل فيما قصده في حصل الكلام ان
حدث السببية الخارجية صحيح وهو الذي يوهم الكتب وقد اشار اليه المصنف فيما سبق في مسئلة هذا المبحث
ان اللفظ علة تامة للحكم في الصريح ولا شائبة هناك في توقفه في ان ذلك الصريح بان معنى لفظ الاعتاق الازالة
وهو مخالف لما تقرر عليه رايه قدس سره العزيز ومخالف ايضا لما في الكتب العامة مع انه رحمه الله تعالى الصدر بتوجيه

توجيه كلامهم وانه لا دخل لهذا السر في هذا المقام وتعد رحمه الله عليه بهذه الامور طرح هذه الاوراق ولكن
حدث السر في تف من احسن المطالب فالحق باو سنه رحمه الله تعالى سابقا ولا حاجة الى الاعادة ولا تخالفه
هذا السر في نف فهو المعتمد وعليه الفتوى فافهم وتدبر الفائدة الثالثة كنايات الطلاق اى الالفاظ
المستعملة في التطليق غير ظاهر فيه مفتقرة الى النية كخوانت بائن وغيره كخوانت حرام وانت بتة وانت بائن
عندنا لا يملك الزوج الرجعة الا ان ينكحها ثانيا الا اعتدى بالنص وهو ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
حين دخل على ام المؤمنين سودة بنت زمعة رضى الله تعالى عنها فراها تبكى على من قتل يوم بدر من اقاربها
وترثيهم باشعار فكره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ووهبت نوبتها لام المؤمنين عائشة رضى الله تعالى
عنها وقالت لى اكتفى بان ابعث بين ازواجك يوم القيامة فراجعها كذا رواه كتب الاصول وروى
الترمذي عن ابن عباس خشيت سودة ان يطلقها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالت يا رسول الله لا تطلقني
واجعل يومي لعائشة ففعل ونزلت هذه الاية وان امرأة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا الاية
وقال حسن غريب وفي البخاري قالت ام المؤمنين عائشة رضى الله تعالى عنها الرجل يكون عنده المرأة
ليس مستكثر منها يريد ان يفارقها فيقول اجعلك من شأنى في حل فنزلت ويمكن التوفيق بان ام
المؤمنين سودة حالها حال تلك المرأة وفي موضع اخر من البخاري قالت ام المؤمنين عائشة رضه
هى المرأة تكون عند الرجل لا يستكثر منها فيريد طلاقها ويتزوج غيرها تقول امسكني ولا تطلقني ثم تزوج غيري
فانت في حل من النفقة على والقسمة لى فذلك قوله تعالى فلا جناح عليهما ان يصلحا بينهما صلحا والصلح خير
وفي مشكاة المصابيح قال رزين قال غير عطاء هى سودة وهو اصح ووهبت يومها لعائشة رضى الله تعالى عنها
وقالت لعلى ان اكون من نسائك في الجنة قوله هى سودة هى الزوجة التى لا يقسم لها رسول الله صلى الله
عليه وسلم هى سودة وقال عطاء هى رضى الله تعالى عنها فهذه الاحاديث تدل على ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان لم يطلق سودة رضه فان صح رواية الاصول فالتوفيق ان الطلاق كان رجعيا فالمراد من الطلاق

[illegible]

في هذه الاحاديث الابانة والمفارقة ولا يخفى بعده وقال المعتصم بحبل المتين ان الحصر غير صحيح فان من الكنايات
انت واحدة واستبرئي رحمك والظاهر مقتضى العبارة بحسب الظاهر ان القياس يقتضي ان يكون رجعيا
ايضا لكن النص اخرجه عنه ونفاه وكنايات الطلاق رواجع يقع بها طلاق يملك الزوج المراجعة بها من غير
النكاح عند الشافعي لان المراد اذا تعين صار كالصريح وفيه الرجعة فيفي الكناية كذلك بمعنى ان انت بائن بمعنى
طالق ولا فرق بينه وبين الطلاق الا ان الاول مجاز والثاني حقيقة ولا يختلف الحكم بالحقيقة والتجوز
كما في سائر التصرفات الشرعية وقد عرفت غير مرة ان الاعتبار للمعنى اولا وبالذات وانما يدار الحكم على اللفظ
نظرا الى المعنى فهو باعتبار انه صالح للارادة بمعنى طلاق طلاق وباعتبار ارادة قصد الطلاق منه تطليق
وعلى هذا قس واذا عبر عن ذلك المعنى بلفظ كان طلاقا رجعيا فكذا اذا عبر عنه بلفظ غيره كان طلاقا رجعيا كما في
البيع فانه بلفظ غير بعت للبيت كما هو كذلك بلفظه واذا قرن به صيغة الخيار كان كل منهما خيارا واذا وجد
مع معنى موجبا للخيار كعدم الرؤية ورؤية العيب كان كل خيارا بان البينونة ما فيه على معناه والاختيار باعتبار
التعلق فلا يعلم البائن من الخبر او من النكاح فاذا تعين بالنية عمل بحقيقة اللفظ فيقع البائن وقيل في
كتب الاصول ان وقوع البينونة مذهب امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه الصلوة والسلام وعلى تنبيه
وشرح هذا المجمل على ما في الهداية والكشف وغيرهما ان هذه الالفاظ ما وضع لمعانيها فبائن باق على البائن
عن النكاح بعد رفع الاستتار بالنية والتصرف الصادر عن الزوج هو ابانة النكاح في ملكه فيصح كما لو تصرف الاقطاع
للنكاح فيكون منقطعا فلا يدرك الرجعة لان ملك الرجعة مستوفي على النكاح وتفصيل ان الطلاق متنوع
لا نوعين واذا كان نوع الرجعة ملكا له فيكون ملك الابانة كذلك لمساس الحاجة الى كل منهما نعم لو كان البائن
مجازا عن الطالق لكان كما ذكره الشافعي وفي هذا الدليل اشارة الى منع مقدمة ادعاها الشافعي في دليله من
انه صار كالصريح وما اورده في مقام لان التصرفات الشرعية واقعة على حسب المعنى المراد دافع لما ذكره فكان
مسلكنا قول بالموجب فالتقليب فما تقول فيما اعتدي يعني ما السر في انه لا يقع البائن فيه قلت ان النص دلنا عليه كما سبق

كما يستغنى مع ما ذكره في الاصح ان تبين ان الاولى بالاعتداد الذي هو اثر التفريق المقتضي الاطلق الطلاق ومطلقه
المقتضي البينونة بل فصار حاصله انه اجرى الزوج لفظ انت طالق طلاقا صالحا لان توقع به بينونة الثلث واذا لم
يوقع ينصرف الى الرجعي والحاصل ان البينونة لا تقع الا بالنية واما الرجعي فيكفيه التطليق وهكذا احال
رحمك والثلث واحدة فقد قالوا ان الوحدة صفة لطلقة محدودة ومقتضاها الرجعي هكذا افادوا وقال المعتصم
بحبل المتين ان حاصل مقال التشكيك في هذا المقام وتفصيله انه قد ذكر من البزدوي والحاشية التلويحية
للمولى المحقق الشهيد في سبيل الله ان الالفاظ الدائرة في التصرفات الشرعية باقية على معانيها وليس
الطلاق والعتاق وامثالهما منقولات ولا مجازات بل هي باقية على الاستعمال اللغوي وقد
ظهر من كلمات ارباب اللغة ان الطلاق هو رفع قيد النكاح وبه شهدت الكتب الاصولية والفقهية
ايضا فالبينونة عن النكاح هو الطلاق والطلاق هو البينونة لا شبهة فان قلت ينبغي ان تقع البينونة
في الصريح ايضا قلنا نعم لكن علم من الشرع تراخي حكمه الى حين انقضاء العدة ما لم تطرء على المراجعة كثيرا ذكر الشيخ
فان قلت الطلاق هو التفريق بلفظ الطلاق كما في الشهادة قلنا كلا بل التسريح المطلق ولذا
قالوا ان الطلاق متنوع الى البائن وغيره ولا شبهة في ان التسريح بلفظ الطلاق لا يتنوع الا في
صورة الثلث فهم لا يقولون في التنوع على الثلث واذا تمهدت المقدمتان فنقول قوله تعالى
الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر وبعولتهن احق
بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا ومثله مطلقا شامل للبائن ايضا فيعقب الرجعة ولا اصح على ذلك التطبيق
مما في المتن علاوة لعلك لا تشتبه على ذلك جميع انواع ما يحتج به على انتفاء الرجعة والتي اشتبه فيما يستمع
فيظهر الابانة تصرف منه فيقع كما تصرف كما في سائر التصرفات قلنا مسلم لكن تراخي حكمه الى انقضاء العدة
بناء على خبر الشارع كما في صريح الطلاق فان قالوا ان الابانة بالثلث بحيث لا يعقب الرجعة ايضا ففرق مشى

قلنا نعم لكن اذ هو مغير لحكم الشرع لا اعتبار له كما في صريح الطلاق ونظيره الشراء مع علم الردية فانه يستحق
حق الفسخ عندنا فلو قال رضيت ولم افسخ قبلها لا يكون فسخا ولا يبطل حقه لانه قد ثبت من الشرع له
الرد فليس له ان يبطل قبلها وهذا عند الحنفية وكذا لو شرط البراءة من كل عيب في اشتراء العبد فعيب
فان الخيار قد ثبت بالشرع الى وجدان العيب فليس له ان يبطل من قبل كما فصل في الفقه بقي
ههنا بحثان الاول ان البائن لا يجوز ان يكون باقيا على معناه فلذلك لا يكون صفة لها بدون تاويل
الثاني انه ينبغي ان يكون مستعملا في معنى طالق كما قال الشافعي وقدس سره وايضا ما ذهب اليه
الحنفيون وايضا يلحق بالصريح فان التوبة فالطوا على ان البينونة على معناه اللغوي الوضعي
لما عرفت في معنى الطلاق فمثل منثور اليه بعده اكبر سنا فلا يفتقر الى النية واجاب الشيخ الهداد
بان العوام لا يتميزون بين التذكير والتانيث وقال المعتصم بحبل المتين ان التصرفات الشرعية على
وفاق القوانين اللغوية مع ان المسئلة غير مختصة بالعوام ويمكن ان يقال ان البينونة اذا نعتت
على بينونة النكاح فيكون من الاوصاف المخصوصة بالنساء لكن لا بد من النقل وما اشتهر ان اعتدي
في الممسوسة كناية عن الطلاق وتكلموا في هذا المجاز وان كان مجازا عن انت طالق فلا مماثلة
وان كان مجازا عن كونه طالقا فالامر صحيح فانه يحس من سبع المرءة كونها طالقا ولكن لم يكن فيكون
من قبيل التوكيل فيكون موقوفا على قبولها وقال المعتصم بحبل المتين يمكن ان يجاب بان
الامر مستعمل كما في كن فيكون فكانه قال كوني طالقا لاني طلقتك وعلى هذا الاعتبار اصلا فافهم
والفائدة الرابعة ان الحنفية قاطبة قالوا الكنايات الطلاق مجاز فيعتقد انها ليست بكنايات في
وانما يقال لكناية على سبيل التوسع والمجاز وقد يشكل بانها صريح فلا يفتقر الى النية كما قد سبق
والفا ان حد الكناية متحقق بنفسه فانه مستتر المراد فقيل الاثبات المجازية لانها عوامل على حقايقها
وكل لفظ واقع على معناه الحقيقي فهو ليس بكناية الا على سبيل التوسع فهذا القول هو الاشهر وغيره لا ينافي

وفي نسخة الممسوسة

٢٣٦

لا ينافي كونها موسومة بالحقائق الكناية وقد عرفت ان الحقيقة قد تكون صريحة وقد تكون كناية ولذلك قالوا ان

كلا من الحقيقة والمجاز ينقسم الى الصريح والكناية وان بينهما عموم من وجه فالكبرى القائل ان كل لفظ عامل

الحقيقة فهو صريح ممنوع وقيل في توجيه المجازية لانها اي تلك الالفاظ ليست مستعملة في المعاني فان معنى البائن

البينونة وهو واضح وقس الامثلة الاخر والتردد انما هو في خارج عن تلك المعاني فان التردد في ان

البينونة عن الخير والمكان او عن النكاح واذا ثبت انها تعينت فلا استعارة فلا كناية فيكون

القول بكونها كنايات مجازا وفيه ان الكناية باعتبار استتار المراد المستعمل فيه وان كان

المعنى الوضعي معلوما كالمشترك والخاص في فرد معين وتفصيله انه ان اريد ان تلك الالفاظ واضحة

الدلالة في المعاني المستعملة هي فيها فلا نسلم وكيف نسلم فانه حينئذ يلزم ان لا يكون مرادا الا فيفتقر

الى النية وفيه الخلف وان اريد ان المعاني الوضعية واضحة وان لم تكن مرادة فلا نسلم فان

مدار الحجة والكناية على وضوح المراد وعدمه مع انه منقوض بالمشترك الذي اريد به معناه

الواحد وليست القرينة حالية فانه كناية كما تقدم مع انه واضح المعنى الوضعي وان لم يكن المعنى المراد منه

كالاسد المستعمل في زيد والقرينة خفية وقيل وهو الحق التجوز في الاضافة اي في اضافة الكناية

الى الطلاق في قولهم كنايات الطلاق فان المفهوم منها اي من تلك الاضافة يتبادر انها اي تلك

الاضافة كناية عن الطلاق اي متجوز عنه كما يقال ان الاسد كناية عن الرجل الشجاع او كناية و

ليس كذلك واذا لم يكن المفهوم المتبادر منه مرادا كان كنايتها عن الطلاق مجازية وذلك ان يقول

ان المجاز في الاسناد باي كناية الطلاق فافهم والا وقع رجعيا لان الواقع بلفظ الطلاق رجعي تعليل

لقوله ليس كذلك اي ليس تلك الالفاظ كناية عن الطلاق مع انها اطلقت واريد بها الطلاق

لما مال الشارح فيه والا لما وقع الطلاق بها رجعيا لان الواقع بلفظ الطلاق رجعي وهذا ايضا ايقاع

بلفظ الطلاق حكما فانه لا فرق بينهما الا بالاشتمال باللفظ الموضوع له وبالتجوز الذي كل تصرف مراقع

عن العبد بقطع التحد معناهما تصرف في امر واحد قوله وقيل وهو الحق اه واعلم انهم انما قالوا فلذلك في قوله
عليهم حين حكموا بنفي الرجعة في الكنايات انها ليست كنايات عن الطلاق فيكون انت بائن و
طالق كما اراد فيه كما اشار اليه فلا يفي بالدفع الا بهذا التوجيه فيجب ان يحمل عبارتهم عليه وعبارة
البعض كالهداية وافية والاخرى انه لا حاجة الى نحو التكلف فيه في القول الاول الكاف في معانيها
الوضعية وهي البينونة مع قيد فلا يكون كنايات عن الطلاق فيكون مجازات فلا رجعة كما وقع
الثاني ان معانيها ظاهرة ليست مستترة بل هي واضحة لكنها مترددة فيها الاستتار الكنائي
فالكناية عن الطلاق والمقصود ان كونها كنايات عنه انما هو بحسب العرف لكن لغيره مسامح بل
واضح ومستعمل فيه مع اعتبار تخصيص والمتأخرون اذ لم يبلغوا كنه الامر زعموا الامور اشتبه
فاوردوا ما اوردوا وبعضهم تنبهوا لذلك فظنوه شيئا فريدا وبعضهم حققوا الامر فوجهوه بما ذكرنا هذا
التوجيه الوجيه ويكون مراده ما قال الشيخ عبد السلام في حاشية على شرحه للمنار والفاضل
في الكناية قصور صريح لان الحكم المنوط بها ثبت بها فقط بل لابد من انضمام النية في الردي
والاصل في الكلام هو الصريح واما الكناية ففيها ضرب قصور من حيث تقصر عن البيان الا بالنية و
البيان بالكلام هو المراد ففيه شبهة العدم ولا يثبت بها ما يندرئ بالشبهة كالحدود فلا يحد مصدق
القاذف ولا المعرض بكلمة بان تفاضل رجل فغضب فقال الآخر لقد صدقت لا يحد لانه
لم يقذف وانما صدقه وفيه شبهة القذف وهي مما يندرئ الحد روى الترمذي عن ام المؤمنين عائشة رضي
الله تعالى عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ادرؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم
فان كان له مخرج فخلوا سبيله فان الامام ان يخطئ في العفو خير من ان يخطئ في العقوبة وقيل انه موقوف
عليها وروى ابو داود عن زيد بن نعيم عن ابيه ان ماعزا اتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاقر عنده
اربع مرات فامر برجمه وقال لهزال لو سترته بثوبك كان خيرا لك وقال ابن المنكدر ان هزالا امر ماعزا

ظهر الا او ما عزا ان يأتي النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيجزه وقال زفر ان ذكر في الكشف انه لم يثبت القذف الى
المقذوف صريحا فهو ان ثبت فبطريق الاقتضاء وهو ضروري بخلاف القاذف كما قلت
والمحصورة التواقض فلا نسلم ان تواقض المفهوم الخلاف بزنا غيره وخفاؤه في القذف
واضح وقال مالك يحد به ونقل عن امير المؤمنين عمر رضي الله عنه عدم الحد فالمحص
في مسائل الحروف التي هي حروف المعاني اعلم ان حقائقها روابط جزئية ومعان تبعية فلا تستقل
بالمفهومية ولا تكون ركنا للكلام ضرورة انه مما يستقل بالمفهومية الا في ضمن ضميمة فلذلك لا تستقل فيصلح
الركنية وان اورد ان المركب من المستقل وغيره غير مستقل فلا يصلح للركنية وحينئذ بالمنع فان
غير المستقل ما يفتقر الى الغير وهو غير مفتقر اليه وبان الاستقلال وعدمه باعتبار الملاحظة واذا
لوحظ معانيها مع الضميمة لوحظا واحدا استقلت فلا منافاة في الركنية بخلاف ما اذا كانت منفردة
والاشبه انها لا تقبل الركنية اصلا بان يكون الضميمة قيدا او تتمة وتقبلها بان تقع تتمة للضميمة نحو زيد في
الدار والعبارة لظاهر ما تدل على ان المتجوز عنه بجملة حروف وليس كذلك واعتذر في الحاشية
بان ادخال الغير على التغليب كالظروف وهي اي الحروف اقسام منها حروف العطف
الواو لجمع المطلق اي مشاركة المعطوف للمعطوف عليه في التعلق اي في تعلق المسند به فكما
ان المسند متعلق بالمعطوف عليه متعلق به ايضا الكائن مسندا اليه والا ففيه ذلك التعلق جزءا
في عطف المفرد على المفرد او في التحقق اي في ان المعطوف متحقق في الواقع كما ان المعطوف
عليه كذا في عطف الجملة على مثلها ولا تعرض فيه للترتيب والقران فان قلت قال صاحب القاموس
اذا قيل قام زيد وعمرو احتمل ثلث معان وكونها للمعية راجح وللترتيب كثير قلت لعله اراد ان
موارد استعمالها ثلث بعضها ارجح من بعض بلا النزاع في ان الوضع لمطلق الجمع هكذا في الحاشية والاظهر
ان مخالفته مع الجماهير غير مقبولة وقيل للترتيب ونسب في المشهور الى الشافعي قال شمس الائمة وقد ذكره في

احكام القرآن وفي القواطع نقل عن الشافعي انه قال يجب في الوضوء ثم قال ان من خالف الترتيب الذي
ذكره الله تعالى لم يجز الوضوء وقال الامام الرازي قال الاستاذ ابو منصور البغدادي ان هذا النقل من الشافعي
غير صحيح وايجابه الترتيب في الوضوء بما دلة اخرى لا بالواو فمذهبه مذهب الجمهور وفي البزدوي نسبه الى اصحابه
ووافقه بعض شراح المنهاج ونسب الترتيب الى ابي حنيفة له ونسبه بعض شراح المنهاج الى الحنفية كما في المنهاج اي
الى صاحبيه المعية وهو المذهب الثالث وروي عن الفراء انها للترتيب ان امتنع الجمع المطلق وانما نسبوا
الى ابي حنيفة وصاحبيه لقوله فيمن ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها انها تبين بواحدة
وبقولهما انها تبين بثلث واليه اشار بقوله وعندهما بثلث فيتوهم انه بناء على ذلك وهذا البناء ان مقتضى التعليقات
ان تقع المعلق عند وجود المعلق عليه ثم ان المحل قابل لوقوع الطلقات الثلث مرة وغير قابل لوقوعها
مترتبة وابو حنيفة اذ زعم ان البينونة واقعة بالواحدة ظهر ان الطلقات واقعة مترتبة فلو وقعت مجتمعة فلا وجه
لبينونتها بالواحدة والترتيب لا يفيده الا الواو والفرق ان غير الممسوسة لا عدة عليها وهي تبين بواحدة
فاذا وقعت بانت فلا محلية للثانية والثالثة فيلغو الطلقات الاخر فظهر منه انه قائل بانها للترتيب وهما اذ
زعما ان البينونة بالثلث فيقتضي الا بالوقوع مجتمعا ولا دال سوى الواو ودل الامر كذلك اي ليس هذا الاختلاف الذي
وقع بينه وبين صاحبيه بناء على ذلك بل لان موجب العطف عنده تعلق المتاخر بواسطة المتقدم فيترتب وحاصله
انه لو قال انت طالق وطالق وطالق تبين بواحدة بالاتفاق والفرق ان الثانية تقع بواسطة الاولى والثالثة
بواسطة الثانية فيقع الاولى اولا كما فرغ من الكلام ثم يثبت الثانية بواسطتها واذا وقع الاولى فلم يبق للثانية
والثالثة محلية فيلغو فاقتضى هذا الكلام الوقوع متفرقا وفي صورة الشرط تراخي الوقوع الى حلول الشرط
فاذا حل تعين كذلك لان الشرط لا مدخل له في التغير الجزاء من التفرق الى الاجتماع بل ليس مقتضاه الا وقوع
الجزاء عند الحلول فان كان مقتضى الجزاء التفرق تقع متفرقا وان كان مقتضاه المعية تقع كذلك واذا كان مقتضاه
تقرير كذلك فاذا وقعت الاولى لم يبق محلا للثانية والثالثة فتبين بواحدة لهذا الا لما توهم وقالا الزجل

وقال النزول لعدم الاشتراك في التعلق فيتنزل دفعة كما في تاخير الشرط وحاصله ان مقتضى العطف هو وقوع
المعطوف واما الاجتماع والمعية فلا مدخل لها فيه اصلا لغاية الامر ان البينونة في غير صورة الشرط
لان مقتضى الانشاء ان تقع الواحدة كما فرغ منه واذا وقعت فلم تبق محلية للاخرى فتبين بواحدة
واما في صورة الشرط فمقتضى العطف الوقوع لعدم الاشتراك في التعلق بالشرط اي مقتضاه ان تقع
الجزاء اذا دخل الشرط فينبغي ان يتنزل معا لان مقتضاه النزول عند الشرط وقد وجد ولا دلالة
للواو على الاجتماع اصلا بل اقتضاء التعلق ان تقع الجزاء كما هو عند الشرط والجزاء انما هو وقوع
الطلقات مطلقا اي لم توصف بالاجتماع والتفرق ولا التجرد عنهما فوقعت عند الشرط كما في صورة
تاخير الشرط بان قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار فان المنشأ نزول الجزاء عند الشرط
موجود في صورة التقدم والوساطة انما هي في الشرط لا في الوقوع وهو ظاهر فما توهم ليس في موضعه وقالوا في التوفيق
بين التقدم والتاخير كما ذهب اليه ابو حنيفة ان التعلق بالشرط وقع متغيرا لكن الصحيح قولهما فانك عرفت
انه لا مدخل للوساطة الا ان الطلاق فان فصاري امره ان المتكلم علق المعطوف بايراد حرف العطف وهذا لا دخل له
في الترتيب في الخارج اي في كون المراة طالقا اي بل فصاري امر التعليق وقوع الجزاء بلا تحو كما كان عند الشرط
والجزاء لما كان بنحو وقوعها من غير اعتبار الترتيب والاجتماع ولا اعتبار عدمها فيقع كما وقع الشرط ولا فارق بين حيث
التقدم والتاخير هذا ما يقتضيه الفحص وقال شمس الائمة قول ابي حنيفة اقرب الى الفقه لعناية الله لان المعلوم ان عند وجود
الشرط فكذلك الملفوظ يصير طلاقا فاذا كان من ضرورة العطف اثبات هذه الواسطة ذكرا فعند وجود الشرط يصير
كذلك ولعله مبني على ان التعلق مانع عن انعقاد السبب السببية عندنا بالاتفاق خلافا للشافعي رحمه الله تعالى
مستقبل القول فان هو انت طالق واذا اتصل بالشرط لم يصر سببا بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فاذا
وجد فكانه وقع منه التكلم في ذلك الحين والتكلم انما وقع متفرقا فيقع سببا كذلك هذا غاية التوجيه ولا يظهر التفرقة
بين التاخير والتقديم فان اورد حديث الوساطة في التعلق متفرقا ومجتمعا فقد اراك ما سبق ونبه عرفت والحق ان

السبب لم ينعقد سببا مسلم لكن انعقاده سببا عند حلول الشرط ليس باعتبار التكلم بل باعتبار معناه فان كان معنى
الجزاء التوقف ينعقد السبب كذلك والا فلا ولما كان مفهوم انت طالق وطالق وطالق انت طالق ثلثا بالاتحاد
كما يجيء عنوانه ان شاء الله تعالى فعند وجود الشرط ينعقد سببا لوقوع الطلقات واذ لا مانع فيقع مرتبات
بخلاف التنجيز فان انعقاد الثانية سببا انما هو بعد وقوع الاولى واذ لا محلية فلا تقع الثانية بخلاف صورة التعليق
فان انعقاد السببية عند وجود الشرط معا فان قلت ههنا الاصل النقل عن ائمة اللغة فانهم قالوا ان الواو لمطلق الجمع
ومنهم سيبويه وقوله هو القول فان القول ما قالت حذام ولذا كان وحده كافيا في المستند فما بعده
من الجماهير التي بالاستناد فيه الحاشية قالوا انه ذكره في كتابه في سبعة عشر موضعا حتى نقل الاجماع نوع منع
النقل عن الائمة اللغوية ان الواو ليست للترتيب لا ان نقل الاجماع عليه فقد قال صاحب الهداية انها للجمع المطلق
باجماع اهل اللغة وقال بعض شراح المنهاج قال السيرافي والسهيلي والفارسي اجمع علماء نحاة البصرة والكوفة وليس
كما قالوا فقد ذهب جماعة الى انها للترتيب منهم من ثعلب وقطرب وهشام وابو جعفر الدينوري وابو عمر والزاهد
وفي تصريف صيغة النقل اشارة الى ان نقل الاجماع مما نوقش فيه واذ ادعي تمام فالمناقشة لا تضرنا وقد
اليه الوجه الثاني عدم صحتها في الجزاء كالفاء وحاصله انها لو كانت للترتيب لصح ان يكون واقعة في الجزاء
كالفاء والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فقط عند من فارس المحاورات العربية واما الملازمة فلان معنى
التعليق ترتب الجزاء على الشرط والواو دلت عليه فهي احق بالدخول عليها كالفاء فانها مع كونها للعطف
لكونها دالة على الترتيب حسن دخولها عليه ومنع في التحرير الملازمة مستندا اليهم وحاصله ان الدلالة على الترتيب
لا يستوجب جواز الدخول في الجزاء فان كلمة ثم مع كونها دالة عليه لا يصح ان يدخل في الجزاء اقول المنع المذكور مدفوع فان التراخي
لم يقل به احد فاما بلا مهلة او مطلقا فيلزم ان يصح وحاصله ان التراخي بمهلة مما ياباه التعليق والجزائية ولذلك لم يصح
دخول ثم في حيز الجزاء واما كلمة الواو فلم يقل احد انها للتراخي بمهلة كثم حتى يمتنع دخولها فيه وانما اختلف في ان يكون
للترتيب بلا مهلة بمعنى الفاء او المطلق بالتراخي وكل منهما مناسب لمعنى الجزائية فينبغي ان يصح الدخول فيه فالاولى ما ذكر

اولى مما ذكره الشيخ السعد في شرح البزدوي في الفرق بين الواو وثم من الاقتصار على الترتيب المطلق حيث
قال ان ثم دالة على التراخي الذي هو مناف للوصل الذي هو من لوازم الجزاء بخلاف ما لو كانت الواو للترتيب
المطلق لانها لا ينافي الوصل الذي هو من لوازم الجزاء وبالجملة ان الفاء وان كانت تدل على الترتيب
والوصل لكن دلالتها على الترتيب تكفي للربط فلو كانت الواو للترتيب لكفت للربط وبهذا علم ان الاعتراض
ان اورد على طريق النقض الاجمالي اندفع ايضا وهو الظاهر من كلام الشيخ السعد رحمه الله تعالى وقال المعترض لحمله الشرح
ان المنع غير موجه والكلام في المستند وهو على طرز ان يكون لازمة للعطف مما اشتبه حالها بحال
قاطبة وطرا والاسماء اللازمة الظرفية والضمائر فان القبيل الاول لا يستعمل الا حالا مع انه بالنظر
الى معناه يصلح ان يستعمل استعمال الصفة والخبر ونحوهما والقبيل الثاني ايضا كذلك فانه يصلح لان يستعمل
استعمال المفعول والقبيل الثالث يصلح ان يقع مجرورا وموصوفا وصفة مع ان الكل لا يستعمل
الا استعمالا واحدا وامثاله كثيرة فان اراد المستدل انها لو كانت للترتيب لجاز الدخول
في الجزاء جوازا عقليا فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع وان اراد الجواز اللغوي فالملازمة ممنوعة والمستند
تلك الاسماء وتلك الامثال لعزتها للناس وايضا للقائل ان يقول ان الواو على التقدير كونها للترتيب
المطلق بل مع العطف فالقطعة من قوام حقيقته كما ان اولا حد الامرين مع القطعة فلا يصح ان يستعمل
بدونها فالملازمة ممنوعة فتدبر وههنا كلام اخر وهو انه ليس حقيقة التعليق ترتب الجزاء على الشرط ترتبا زمانيا وانما حقيقته
لزوم الجزاء والشرط واما الترتيب في بعض المواضع فليس بمقتضى التعليق فليس مقتضاه الا ان يتحقق الجزاء عند
وجود الشرط سواء تحقق معه وهو الاكثر اولا فلا يليق ادخال الواو في الجزاء فالملازمة ممنوعة بل الاولى ان يرد نقضا
على المطلوب والفاء الداخلة تصلح للتعقيب على الترتيب فافهم وستعيد ان شاء الله تعالى في موضع يليق به فاستقل على المختار
ثم نبه على لزوم التناقض في تقديم السجود على قول حطة وبالعكس مع اتحاد القصة وحاصله ان الله تعالى قال في سورة
البقرة واذ قلنا ادخلوا هذه القرية اي بيت المقدس او اريحا فكلوا منها حيث شئتم رغدا اي واسعا وادخلوا الباب

سجدا وقولوا حطة وهي فعلة من الحط اي مسألتنا حط الذنوب نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين وقال عز من
قائل في الاعراف واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم وقولوا حطة وادخلوا الباب
سجدا نغفر لكم خطيئاتكم سنزيد المحسنين والقصة واحدة فلو كانت الواو للترتيب لكان قول
حطة مقدما على القول الدخول مع مقتضى الاعراف والدخول مقدما على القول على مقتضى البقرة في حالة
واحدة وهو تناقض وبامتناع تقاتل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله اي كما استدل بلزوم الامتناع الآخر وهو [illegible]
على النظم الطبيعي انها لو كانت للترتيب لزم امتناع تقاتل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله اي امتناع
استعمال صيغة التفاعل في المعطوف والمعطوف عليه وامتناع اقتران المعطوف لصيغة القبلية والبطلان
بط فالمقدم مثله اما البطلان التالي فظاهر فان الاستعمال شائع بلا نكير من احد واما الملازمة فلان معنى
التفاعل هو الاشتراك في اصل الفعل من دون التقدم والتاخير فمعنى تقاتل زيد وعمرو ان زيدا
قتل عمرا وعمرا قتل زيدا فلو كان تقدم زيد في القتل لما صح قتل عمرو اياه وقال بعض شراح المنهاج
ان المفاعلة تقتضي وقوع الفعلين معا وفيه سهو فتامل والاصح ما وقع في بعض شروحه الآخر من
بعض الحنفية فان التفاعل انما هو في صدور الفعلين معا ولان معنى العطف في المثال الثاني قبليه زيد في
المجيء فاقتران المعطوف بالقبلية يناقضه فهو بط والتكرار في بعده اي واستدل بلزوم التكرار في جاء زيد
وعمرو بعده وحاصله انه لو كانت الواو للترتيب لزم تكرار كلمة بعده في قولهم جاء زيد وعمرو بعده والتالي
بط اما الملازمة فلان مفاد الواو التعقيب ومفاد البعد ايضا كذلك فقد حصل معنى واحد بلفظين وهو المعنى
من التكرار واما البطلان التالي فلان مهرة العربية لا يعدونه منه واذا الدلائل من الطرفين متقاربة الاقدام في الحط
اورده المص في باب واحد ولم يقل بانه استدل اولا وثانيا كما هو دابه وانه يرد على البعض هذه الدلائل ان تقاربها
عن ناقصة فان الدعوى انها للجمع المطلق وهذا انما ينتج انها ليست للترتيب ولا يلزم منه ان يكون للجمع المطلق
فانه يجوز ان يكون للمعية مع انها ليست للترتيب والجواب ان المقصود الاقصى هو الرد على الترتيب قال

فان التعارض من شدة الشذوذ ولم يقصد بها الاثبات الجمعية وذكر في المختصر والتحرير وغيرهما الجواز التجوز
وحاصله لا نم ان الواو لو كانت للترتيب لزم التناقض في تقديم قوله حطة على الدخول و
بالعكس فانه يجوز ان يكون في احدى الاتيين على معناها الاصلي وهو الترتيب وفي الاخرى استعملت
في مطلق الجمع على سبيل التجوز فلا تناقض وان اريد انه يلزم التناقض بالنظر الى حقيقة وضعها و
مدلولها الحقيقي وان لم يكن لازما بالنظر الى المعنى المراد فلا نم بطلان التالي قوله تحقق التناقض من ابطل
الضروريات قلنا نعم لكن لا نم انه لزم تحققه بل انما لزم انه ان حملت الاتيان على معناهما الحقيقيان
لزم التناقض وتحقق المقدم مم وعلى هذا قس الملازمات الاخر قلنا ان التجوز خلاف الاصل ولا يصار
اليه الا بدليل ولا دليل موجودا فلا يصار اليه فيتم الدلائل فان قلت ان الدليل هو كونها للترتيب
وهو النافي او تعارض يهالك التجوز قلت فقد ظهر بالدليل القاطع انها للجمع فلا دليل وما اوردوه من
الاستدلال على الترتيب بقول فلا تعويل على الترتيب في حمل الواو على المجاز من غير ضرورة وهو باطل و
قال المعتصم بحبل المتين اي الالتي بالذات ان يقول ولنا كذا وكذا ولم يصدر بصيغة التمريض واورد
نقضا اولا قوله اي قول الزوج لغير المدخولة انت طالق وطالق حيث تبين بواحدة عندنا كما بالفاء وثم
وحاصله ان الواو لو كانت للجمع المطلق كانت مساوية لصيغة التثنية والجمع وقد مر جوابه ايضا
واذا كانت مساوية لهما لزم ان تطلق بائنة بتطليقتين في قوله انت طالق وطالق او ثلث
في قوله انت طالق وطالق وطالق والتالي باطل عندكم خلافا لاحمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث
ابن سعيد وتبعه اي بطلان التالي واما الملازمة فلان معناه ومعنى انت طالق طلقتين او ثلث
طلقات واحد وفي البينونة باكثر من واحد فكذا ما نحن فيه والجواب ان المراة صالحة لوقوع الطلاق
اكثر من واحد فاذا قال انت طالق وطالق فقد اوقع مجموع الطلاقين فينبغي ان ينزلا وانما ان
قال انت طالق فطالق او ثم طالق تبين بواحدة وكذا لو قال بالواو فعلم انها لمعنى الفاء وثم فلا يكون

لغير مطلقا واجاب ذلك اي كونها بائنة بطلقة لفوات المحلية قبل ورود الطلقة الثانية والثالثة لتعاقب
اللفظين ولا متوقف على ان انشاءات الطلاق مقتضيا تمامه ان تقع كما فرغ من التبيين لولا المغير في الاخرة
كالثلثة في قوله انت طالق ثلثا او غيره كانت طالق ان دخلت الدار وهذه الانشاءات متعاقبة
فيقع الاول وبعد المسوس بالتطليق تبين فقد خرج عن المحل فيلغو البعد ولذلك لان الواو للترتيب كالفاء
كما زعم الناقص الى المسئلة بحالها في انت طالق طالق بدون الواو وقد مر تفصيل هذا الكلام فيما مر وما عن
محمد انه تقع عند الفراغ من الاخير فمحمول على العلم به وهذا جواب عن سوال وتقريره ان منشاء الوقوع لو كان
ذلك لا لكون الواو للترتيب لزم ان لا يصح قول محمد انها تقع بعد الفراغ من التكلم بالثنتين او الثلث
فانه لا مدخل للطلقة الثانية والثالثة في الوقوع والاظهر ان يقال ان قولكم ان الاولى تنزل كما فرغ من التبيين
عند محمد فانه قال تقع بالاولى عند الفراغ من الثانية والثالثة لجواز ان يلحق مغيرا آخره نعم يصح عندهما لكن
فانه يقول انها تقع طلقة بالاولى قبل الفراغ من الثانية والثالثة فالواجب الاصح لانها لو لم تكن طالقة بالاولى
عند فراغه عن الثانية يلزم ان يقع الثانية لبقاء المحلية حيث لم تطلق فيلزم ان تبين بالثنتين او الثلث
هكذا قال شمس الائمة السرخسي وتقرير الجواب ان مراد محمد رحمه الله تعالى على ان العلم بالطلاق وصيرورتها طالقة انما
يحصل بعد الفراغ من الثانية والثالثة فانه قبل الفراغ يحتمل ان يلحق باخر كلامه مغير للطلاق فيرد وقبل الفراغ
واذا فرغ فقد علم انه لم يات بمغير فلم يبق الا الطلاق الواقع من قبل ولهذا قال ان المرءة تبين بالواحدة
ولم يبق بثنتين او ثلث ومن على هذا التعليل المذكور من قبل قد ظهر منشاءه لا اختلاف في المعنى كما توهم
عبارة شمس الائمة ههنا التاويل اورده الشيخ ابن الهمام في التحرير ولهذا و لا يحل ان الثانية والثالثة
يلغو بعد التكلم بالاولى بطل نكاح الثانية في قوله هذه حرة وهذه عند الموت في نكاح فضولي امتين من واحد للمسلم
الا ان هذه حرة وتصويره ان فضوليا زوج امتي رجل من واحد في عقدين فقبل ولم يأذن المولى بذلك
فيتوقف النكاح على اجازته فاذا اعتق المولى فقال هذه حرة وهذه تقع الاولى حرة قبل حرية الثانية فيكون

فيكون منكوحة بالفعل لانه لا مانع الا عدم اجازة المولى وقد ارتفع فيصح النكاح الموقوف قبل تحرير الثانية
واذا قال وهذه صارت حرة لو نفذ فيبطل نكاحها فانه يلزم ان يكون نكاح الامة على الحرة وهو غير صحيح
واورد نقضا ثانيا قوله اجزت نكاح فلانة وفلانة عند النكاح فضولي اختين في عقدين من حيث
يبطل نكاحهما كما لو قال اجزت نكاحهما وتصويره ان فضوليا زوج اختين في عقدين من رجل وهو غائب فقال
اجزت نكاح هذه وهذه فانه يبطل نكاحهما فعلم ان الواو للمعية فانه لو قال اجزت نكاحهما يبطل وكذا ههنا
وتفصيله ان الواو لو لم تكن للمعية لكانت للجمع المطلق كما هو المختار او للترتيب فان كانت للترتيب فينعقد
نكاح الاولى عند اجازة نكاحها فانه لا مانع الا عدم الاجازة وقد ارتفع ولهذا لو لم تكن الثانية منضمة الى الاولى
يصح بلا اشتباه وان كانت للجمع المطلق فمعنى ذلك اجازة نكاحهما مطلقا والتصرفات الشرعية تقع كما فرغ
عن التكلم فاذا فرغ عن اجازة الاولى صح نكاحها وبطل نكاح الثانية فانه نكاح الاخت على الاخت
وقد وقع الفرع عنه فاذا لم يصح نكاح واحد منهما علم ان الواو للمعية ولذلك لو قال اجزت نكاحهما او جمعت
بينهما يبطل النكاح لكل منهما ان قيل ان قولكما لو قال اجزت نكاحهما يدل على ان كلمة التثنية للقران
وقد قيل ان الواو والتثنية مترادفان قلت ان المقصود ان التصرف الشرعي عبارة عن معنى في المحل يتعين عنه
ولا يتراخى حكمه عنه الا بالموجود واحتيج الى تصرف واحد فيقع حكمهما الا ان موضع التثنية المعية وههنا التصرفان
متوافقان فيقع حكم الاول قبل الثاني واجيب ان الكلام موقوف على اخره فان وجد مغير في الاخر من صحة
الكلام السابق الى فساد اي يكون اخر الكلام او الفصل الاول تقييد الاول مثلا وانما قال ذلك لان
التغيير ليس بمنحصر في المفسد كالتقييد بعد الاطلاق ولو بالضم اي ولو كان المغير مغيره بالضم الى الاول عمل ذلك
المغير جواب لان الشرطية والا اي وان لم يوجد شيء في الاخر مغير بان لم يوجد اخر كانت طالق وسكت بعده
او وجد لكنه ليس بصفة التغيير كانت طالق طالق ثبت حكم الكلام الاول من حين وجوده كما هو ثبت حكم
الكلام المتأخر بعده من حين وجوده الثاني وههنا قوله وهذه حرة كلام مغير للاول من الصحة الى الفساد بالضم

فان انضمام نكاح الاخت الى مثلها مفسد النكاح فيتوقف عليه واذا اجاز فيبطل نكاحهما الا ان الواو
مبنى على المعية اقول اذا اخر الجواب كما علمت فلا ينفعه ما قال الشيخ ابن همام في التحرير تعليل ان يقول
ان المفسد الضم الواقع كرضعتهما واختيهما لا الضم المرتب لفظا لانه فرع التوقف ولا موجب له فيصح الاول
دون الثانية كما لو كان لموصول هكذا عبارة التحرير سوى كلمة ان المؤكدة ووجه الانتفاء تعميم انضمام الاخر بان
كان مضموما فقوله الا كما لا يشعر به قوله فيما سبق ولو بالضم اي ولو بالضم المرتب في الحاشية لانه فرع التوقف
مع انه في التحرير يحتمل ان يكون من الكتاب البيان وصل الدفع فتدبر انتهت وينبغي ان العمل بالمتاخر
او ان لبطلان نكاح الاولى فرع التوقف على الاخر وان الاعمال للاول فرع التوقف على الاخر
فان وجد غير مغير له يعمل به قال المعتصم بحبل المتين ان الموجب للافساد على ما ينطق به الكلام الالهي هو ان
المحرم الجمع بين الاختين قال تعالى وان تجمعوا بين الاختين اي حرم عليكم وقال رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجمعن ماءه في رحم اختين ولا يشتبه ان التصرفات
الشرعية تترتب من حيث الوقوع فاذا قال اجزت نكاح هذه فقد وقع ولا جمع فيصح واذا قال وهذه
فقد جمع فيبطل لكن الجمع ولا اجازة لافسادهما فان الاول كان مانعا بلا معارض فيبطل نكاح الثانية
فان قلت ان الكلام موقوف على الاخر فان وجد مغير يعمل به وههنا قد وجد قلنا لا نسلم ان كل مغير
كذلك بل المغير بحسب العبارة بمعنى انه يدل على معنى لو لم يكن آخر ولو كان للتعقيب وما نحن فيه ليس من
هذا القبيل والمصطلحات التي سوى غير مثبتة وقال في الحاشية لا يخفى ان الفرق بين البطلان
نكاح الامتين وبين بطلان نكاح الثانية فقط في الامتين يحتاج الى تامل دقيق فتامل وقال
المعتصم بحبل المتين ان الفرق ان اول الكلام اعتاق احدهما وهو غير متغير النية لوصل بانضمام اعتاق
الثانية فهو متقيد حكما فرع غاية الامر انتفاء مقتضاه وهو ثبوت النكاح يثبت ضرورة ونفي نكاح الثانية
لما كان موقوفا فيبطل واذا قال وهذه حرة يثبت مقتضاه ايضا وهو العتق ولم يرد الذي يوجب البطلان

يوجب بطلان نكاح الاولى ولو الفضولي ثبت مقتضاه ايضا وهو العتق لنكاح الثانية فيثبت الاول
ويبطل الثاني وقال المعتصم بحبل الله المتين مثل هذا الكلام يأتي في الاختين كما حررت من التحرير فالفرق بحكم الامام
لو ان اجازة نكاح الثانية يبطل الاجازة لنكاح الاولى فانه يلزم منه اجازة الجمع فعمل المغير بخلاف مسئلة
الامتين فان الاعتاق لم يغير شيئا فعليك بايضاح الفرق ولو بعدم الانفساخ بالكلية فتدبر قالوا اي قال
الحنفية القول القائلون بان الواو للترتيب اولا فان العطف الركوع او السجود ولا شبهة ان الركوع مقدم على
السجود فلو كان الواو للجمع المطلق لكان مدلول الكريمة جواز الركوع والسجود مطلقا فيجوز لنا ان نقدم
السجود وليس كذلك فلا بد ان يكون مدلول الآية الترتيب وليس لها دال سوى الواو فهي الدالة وهو المطلوب
قلنا ان دليلكم انما يتم لو كان الترتيب بين الركوع والسجود ثابتا بالآية وهو ممنوع بل فهم الترتيب من قوله
صلى الله عليه وسلم وعلى اله صلوا كما رأيتموني اصلي رواه البخاري وكان صلوته صلى الله عليه وسلم
مرتبا بين الركوع والسجود فالركوع كان مقدما على السجود على ما رواه غير واحد فقد روى البخاري ومسلم
عن ابي هريرة ان رجلا دخل المسجد ورسول الله صلى الله عليه واله وسلم جالس في ناحية المسجد فصلى ثم جاء فسلم
عليه فقال له رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وعليك السلام ارجع فصل فانك لم تصل فرجع فصلى ثم
جاء فسلم فقال وعليك السلام ارجع فصل فانك لم تصل فقال في الثالثة او في التي بعدها علمني يا رسول الله
فقال اذا قمت الى الصلوة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر ثم اقرأ بما تيسر من القرآن
ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع حتى تستوي قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن جالسا وفي
رواية ثم ارفع حتى تستوي قائما ثم افعل ذلك في صلوتك كلها وقال المعتصم بحبل الله المتين ان الكلام انما يثبت
لو كان الحديث من المشاهير او المتواترات فان الزيادة بخبر الواحد غير جائزة عندنا وافعاله صلى الله
عليه واله وسلم وان بلغت حد التواتر معنى لكنها غير مفيدة للوجوب كما ستعلم ان شاء الله تعالى ومع ذلك فليس
بين على ظاهره فان كلمة ما عامة وصلوته صلى الله عليه واله وسلم كانت مشتملة على السنن والآداب الا ان يق

ان مقتضاه وجوب الكل في جزء ما خرج بدليل منفصل محقق وفيه ضعف فان يحمل مثل هذا التجوز ليس باولى
من يحمل تجوز الامر على الاستحباب الاعم من الوجوب وهو ملائم للسباق وقالوا ثانيا ان الصفا والمروة
من شعائر الله قال ابدأوا بما بدأ الله وقد بدأنا بالصفا فالبداية به والتاخير بالمروة من شعائر رواه مسلم
على ما في مشكوة المصابيح في حديث طويل عن جابر بن عبد الله فلما دنا من الصفا قرأ ان الصفا
والمروة من شعائر الله ابدأ بما بدأ الله فبدأ بالصفا الى آخر الحديث بهذا اللفظ الحديث بصيغة
المضارع وروي في كتب الاصول بصيغة الامر واظن ان بعض المحدثين ايضا رواه كذلك والمطلب
يثبت على كلتا الروايتين قلنا انه لنا لا علينا فانه صريح في ان البداية انما ظهرت من حيث
ابتدائه وقال شارح المختصر لو كان الواو للترتيب لفهموه من الآية فلم يسألوه فيه علم يحتاجوا الى قوله
ابدأوا بما بدأ الله فلما سألوه علمنا انها ليست للترتيب وهو مبني على انهم بعد نزول الآية سألوا رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم عند الحج باي شيء نبدأ اولا ولعله ظفر بهذه الرواية مع انه يرد عليه ان السؤال لا
يدل على ان الواو ليست للترتيب فانها قلما يستعمل في غير الترتيب كما في قول حطة فان الواو الا استعارة
والحق ان الآية لا يدل على الترتيب كما يتبيّن في الحديث لانهم فهموا منه شيء من الترتيب وعدمه فان فهم اري
امره كون البداية وجبت بما بدأ الله تعالى واما ان العطف يقتضي التعقيب فلا اثر في الحديث والاعلى
نعم ظاهر السؤال يدل على انهم ما فهموا الترتيب ويدل ايضا على ان هؤلاء ما فهموا الجمع المطلق فانهم لو كانوا
فاهمين لما سألوا لانهم ان يبدأوا بما بدأ الله وفيه ان الجمع المطلق واجب ايضا اذا كان الترتيب واجبا فسألوا
استيضاحهم والحق ان السؤال انما كان لان في الآية اشتباها في مناط الوجوب هل هو البداية
بالمروة فهذا غير مستقيم فانها ان كانت للترتيب فنفسه نص عليه فلا معنى للسؤال وان كانت
لمطلق الجمع فنفسه نص على التخيير ولا معنى له ايضا وان كان لعروض اشتباه من خارج كان يقال
ان الجمع المطلق وان كان من الشعائر وفيه التخيير ولكن كثير من المطلقات مقيد بالاولوية احد الافراد

الافراد ووجوبه فيكون المطلوب فيه كما في اية الوضوء والركوع والسجود وكان ثبت ان الترتيب والكان
يقتضي الاية لكن ربما يكون مستعملا في غيره فيقع الاشتباه في ان ما نحن فيه بل هو من هذه المتشابه
فسالوه صلى الله عليه واله وسلم تحصيلا لازدياد الاطمينان فلا دليل في الحديث وفي الاية
على شيء من المذهبين هكذا خطر في البال والله تعالى اعلم بحقيقة الحال على انه لا ترتيب في الشعائر
علاوة حاصلها سلمنا ان الواو للترتيب كما زعمتم لكن لا دليل على ما ادعيتم فان الواو لو كانت
للترتيب في الاية لافادت ان كون الصفا من شعائر مقدم على كون المروة منها وهو باطل فان الشعائرية
ليس فيها تقدم ولا تاخر ووجهه ان الشعائر جمع شعيرة وهي العلامة اي من اعلام مناسكه ومتعبداته فلا شبهة
في ان المتعبدية في زمان الان بالفعل بان اداء النسك المتعلق بالصفا متقدم ويحتمل ان يكون
بيانه فان قلت ليس كذلك فانه يجوز ان يكون للترتيب وقد سقط هنا المانع قلت ممنوع لان الاصل
الحقيقة والاضمار الى غيرها الا بضرورة وهي منتفية فان دلائل كونها للترتيب مدخولة فتدبر وقالوا ثالثا
ان الخطيب قال ومن يعص الله ورسوله وتفصيله ان خطيبا قام بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم فقال من
يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال عليه السلام والصلوة بئس الخطيب انت قل ومن
يعص الله ورسوله فقد غوى هكذا اورده بعض شراح منهاج الاصول عن مسلم والفاظه مختلفة اه وحاصل الدليل
ان الواو لو كانت لمطلق الجمع كان معنى ومن يعص الله ورسوله ومن يعصهما واحدا فان صيغة التثنية ايضا
يفيد الجمع المطلق فما الوجه في منعه صلى الله عليه وسلم عن قوله بالتثنية دون الواو فلا بد ان يكون للجمع المطلق
وهو للترتيب فان المعتبة باطلة باجماع الفريقين قلنا لا نسلم ان منعه صلى الله واله وسلم لان الواو للترتيب
بل يجوز ان يكون المنع لانه في الافراد اي افراد اسم الله تعالى عن اسم رسوله صلى الله عليه وسلم تعظيم وتهويل
كما قرر في غير هذا الفن مع ان ايراد صيغة التثنية يوهم التسوية وايضا ذكر الله تعالى ح يبقى والاصل ان يذكر
اصالة بل هذا هو الاظهر فان السائل اعرابي ليس بواقف على الاسرار اللطيفة في كلام وزيادة مطنبة فالتعليل فقد قال صلى الله

عليه وسلم لا يؤمن احدكم بالله حتى يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما هكذا رواه الاصوليون وفي مشكوة المصابيح
عن النبي يلغب من كن فيه وجد بهن حلاوة الايمان من كان الله ورسوله احب اليه مما سواهما فقول الخطيب مثل
هذا الحديث في القول قلنا ظاهر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صافي القلب متوجه الى الله بحيث
توجه كتوجه احد وليس محل ايهام بخلاف قول اعرابي قيل في التحرير وفي شرح المختصر بل علة الاعتبار بيان
ان المنع ليس لان الترتيب مودى الواو ان معصيتهما لا ترتيب فيهما في الاصح ان يتوهم ان معصية الله
ورسوله عم وحاصل ان مودى الواو لو كان الترتيب كان المعنى ان معصية الله تعالى مقدم على معصية
رسوله عم وليس كذلك بل المعصية هي معصية الله وهي بعينها معصية رسوله عم فان الحكم واحد فلا معنى
للترتيب فيه اصلا فلا بد ان يكون مودى الواو غيره وهو الجمع مثلا فان قلت ان الامر ان او نزل به الوحي الالهي
على رسوله عم ويتلى الكلام الالهي ويلزم من الكفر انه من كلامه بعد الكفر ومعصية الله تعالى قطعي وامر الله
تعالى في قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالايجاد وهذا هو امر الرسول صلى الله عليه وسلم ومعصية
معصية الرسول صلى الله عليه وسلم والكفر في الواقع انهما امر الله تعالى وامر الرسول صلى الله عليه واله وسلم
فيصح الترتيب في المعصيتين قلت على التنزل فلا ترتيب ايضا فان بعض اوامر الله تعالى متقدمة على اوامره
صلى الله عليه وسلم وبالعكس وبعضهما متخلفة فلا ترتيب اتفاقا فهم اقول يجوز التقدم عقلا فان الامر وحقيقة
لله بالذات ولرسوله صلى الله عليه وسلم بالعرض فانه صلى الله عليه وسلم حاكي عن امر الله تعالى وناقل له فانه
ناطق بالوحي فالمعصية معصية الله تعالى اولا وبالذات وهو المعنى بالتقدم العقلي فافهم وقال
المعتصم بحبل المتين ان النزاع في ان الواو للترتيب الزماني ام لا فالدليل من قبلهم عليه في توجه من قبل
الجماهير ان الواو في الاية ليست للترتيب الزماني الذي اورده دليلا عليه فانه لا ترتيب زمانا فيهما ولعل
الامر ما يفهم اشارة اليه الا ان يتوهم ان الترتيب العقلي مدلول له وضعا ان صح والا فلا يكون مجازا الا
للترتيب لانه اقرب السبب بالنسبة الى الجمع المطلق وفي ذاته الكلام مستند المنع فلا توجه له والا فلا وجه منع ما قدمه وقالوا

ورد الواو الى انكار ابن عباس في تقدم العمرة على الحج لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وحاصله ان العارف
الروى عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه لما امر بتقديم العمرة على الحج انكر عليه الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
واحتجوا عليه بان الله تعالى قال واتموا الحج والعمرة لله ولو لم يدل على انهم فهموا التقديم الحج على العمرة وما دل ذلك الا
بالواو قلنا لا نم انهم فهموا الترتيب بل ذلك الاحتجاج مبنى على ان الواو للامر من الترتيب الى ان يجب
تقديم العمرة بخصوصها فالتعيين تحكم لانه تقييد للاطلاق في الكتاب بغير مقيد عنها اي في مسئلة الواو فوائد
الفائدة الاولى العطف على القرب اولى من العطف على البعد ثم اختار العطف مطلقا وقد نطق
به جماهير اهل الادب فعلقت الحرية بالدخول في قولك اي قول الزوج ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر معطوف على الجزاء فيكون معلقا على الدخول القريبة فلا يعتق في الحال بخلاف ان دخلت الدار
فانه يعتق فلا العطف عليه ليعتق في الحال لعدم المعلق بالدخول وقال المعتصم بحبل المتين ان المعطوف عليه
المجموع ان دخلت الدار فانت طالق وهو قريب من المعطوف اذ ليس معنى القرب الا عدم تحقق فاصل وهو
موجود في الشرط والجزاء سواء في القرب فان قلت ان الجزاء من حيث الابتداء اقرب من حيث الابتداء
بخلاف الشرط لكنا لا نسلم ان مثل هذا القرب معتبر وما الدليل عليه فقد وجدت بعض متعاطفي النحو يصرح
بان مثل هذا القرب لم يعتبر بوجه فوجه الاولوية ان الجزاء مناسب للمعطوف بخلاف الشرط وقوله الا
بصارف يعني ان الاولوية منتفية في حال الايجاب وجود صارف عن العطف على القريب كما ان دخلت
فانت طالق وحديك طالق لان ابهام الجزء مثل الجزء الاول صارف عن ان يكون معطوفا على
الجزاء فان الواو للشركة فلو قصد العطف على الجزاء يحصل الشركة بالاقتصار على حديك واذا لم يقتصر
علم انه لم يقصد العطف على الجزاء بل على الشرط وقد عرفت انه اصلح ومنه اي من المعطوف الذي فيه صارف
عن العطف على القريب قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين
جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله

غفور رحيم فان اولئك هم الفاسقون يحتمل ان يكون معطوفا على فاجلدوا وهو اقرب وعلى المجموع الذين
يرمون الى الآخر وهو البعد وقد وجد الصارف فالعطف على الابعد وانما قلنا ان الصارف موجود
لان الخطاب في المعطوف وهو فاجلدوا ولا تقبلوا للائمة دون المعطوف بل المخاطب كل من يصلح
للخطاب كما حقق في غير هذا الفن ان كان الخطاب المتحقق باسم الاشارة شاملا فلك والاتحاد في الخطاب
اليق بخلاف ما اذا عطف على الذين يرمون الخ فانه لما ذكر اي عطف المجموع على المجموع ولا انحطاط فيه وهذا
في المشهور وقال المعتصم بحبل المتين ان العطف سواء كان على الكبرى او الصغرى من قبيل عطف
الجملة على مثلها ولا شك في ان الخطاب انما يكون في بعض الجملة وعلى التقديرين فقد تخالف جهة الخطاب
فهذا ان صار فا فهو صارف عن كلا العطفين والفائدة الثانية في عطف المفرد اثبات ما ثبت اللاول الى
المعطوف يعني ما ثبت للاول وهو المعطوف عليه ان امكن الاثبات يعني بما ثبت الى المعطوف
على وجه ان حقيقة العطف في المفرد اشتراك المعطوف مع المعطوف عليه فيما تعلق به المعطوف عليه وينبغي ان
يكون المتعلق واحدا وان امكن قد يعدل عنه عند وجود الصارف واليه اشار بقوله ان امكن وانما قيد بعطف
المفرد لان عطف الجملة على مثلها انما يفيد اشتراكهما في نفس الوقوع او الطلب مثلا وليس للمعطوف
عليه هناك متعلق حتى يقع به النزاع في ان المتعلق متحد عينا او مثلا ولك ان تقول ان المتعلق
فيها متحقق حكما وان لم يوجد ظاهرا فيشترط اتحاد المتعلق ولكن اذا لم يقع الخلاف فيه ولم يظهر الثمرة
اكتفى بعطف المفرد ففي قول الزوج ان دخلت الدار فطالق وطالق اي فانت طالق تعلق
الطلاق المعطوف بالدخول بعينه اي بالدخول الذي هو متعلق المعطوف عليه ولا تعلق بمثله كقولهما
اي ابي يوسف ومحمد ان المتعلق متعدد ومتعلق المعطوف مثل متعلق المعطوف عليه واذا علمت
ان المتعلق واحد فلا تعدد الشرط ولا تعدد اليمين كما قالا فان مقتضى قولهما ان ذلك القول في قوة
قوله ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق فيتعدد الشرط واليمين فيه

الشرط والتمني في الكشف فائدة تظهر فيما اذا قال كل ما خلقت تطليقة فانت طالق ثم قال لها
ذلك القول لكان للنساء واحدة حتى لا تقع الا طلقة واحدة ولو كان الشرط كالمفاد لوقعت طلقتان ان
كانت المرأة غير ممسوسة وقال الشارح ابن الهمام ان قولهما ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق بمنزلة ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق المقصود منه التنظير
لا بيان الحكم فيما لا يمكن تعلق المعطوف ليس ما تعلق به المعطوف عليه لتقدير المثل اي لتقدير مثل متعلق
المعطوف عليه ضرورة ان المذكور لا يصلح لتعلق المعطوف فلو لم يقيد المثل لا يستند المعطوف الى
البطلان نحو جاءني زيد وعمرو فان مجيء زيد غير مجيء عمرو الا اي وان لم يمكن مجيء زيد غير مجيء عمرو بل يكون
احدهما عين الآخر للزوم قيام عرض وهو المجيء بمحلين فيجاز زيد وعمرو والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه نظر
ظاهر لان المجيء المطلق متعلق المعطوف عليه وهو يصلح اسناده الى متعدد والمذكور فيه اي الامتناع
لقيام عرض بمحلين انما هو في قيام شخص معين بمحلين كهذا السواد مثلا واما قيام مطلق فلا امتناع
فيه اقول اعتبار النسبة الى فاعل مخصوص في مفهوم الفعل تقييد تشخص المجيء فقد بر ليعني ان المحقق عند الجماهير
ان مدلول الفعل هو الحدث مع النسبة الى فاعل مخصوص وهو خارج عنه فيكون مدلوله او تشخصا ضرورة
ان المجيء المنتسب الى زيد من حيث انه منتسب اليه لمعنى فلا يصح ان يكون المتعلق به اواحدا والا لزم قيام
عرض شخص بمحلين وفيه الخلف ولئن سلم ان ذلك لا يفيد التشخص فظاهر ان المنتسب الى زيد غير المنتسب الى عمرو و
بديهته وقال المعتصم بحبله المتين قد تقرر ان معاني الحروف معان جزئية من حيث انها متعلقة بما تعلق
به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبده حر ينبغي ان يقدر المثل عملا لان كلمة ان الشرطية
المفيدة للتعليق انما تفيد تعليق الدخول بثبوت طالق من حيث انه متعلق به فلا بد من تقدير المثل ولو لا تقدير
الا مع الشرط فيكون بمنزلة تعدد الشرط والذي يدل على ذلك الكتب الاصولية ينطق بخلافه والقضايا يلزم بمقتضى
الكشف ان الطلاق اذا حلف بالمجيء فانت طالق وقال ان طلعت الشمس فجاء زيد وعمرو وبكر بشاء ولا بعد

في ان يلزم تعدده والفا يلزم ان لا يجب اعادة الضمير في قوله طلقت انت في صرتك فانه بمنزلة طلقت وطلقت
صرتك وهو كما ترى والفا يلزم ان لا يكون من قبيل عطف المفرد بل من قبيل عطف الجملة على ما مثلها وقد
فرض ان ذلك من قبيل عطف المفرد ويمكن ان يوجه ذلك بحسب الصورة فان قلت يندفع
الفا ما قلت اولا فانه من قبيل عطف الجملة قلت ان المراد بالمفرد اعم من ان يكون حقيقة او حكما
والتفسير في التحرير والفا ان الدليل انما طوي بعينه المتعلق بما نحن ههنا الفا فالحق في هذا المقام
ان الفعل له مدلول واحد مستقل بالمفهومية ولم يدخل النفي في مفهومه وانما لا يدخل بحسب الظاهر وقدر
فيما قبل وضع الحرف عام والموضوع له متعدد ولا يلزم التوالي السابقة ولا ضرورة تلجئ الى القول بتعدد
الفعل مع ان الشواهد لكونه مستندا النقض بخلافه وهو الذي تقتضيه الفحص وهو مخالف للجماهير
فتامل او يتحمل تكلف فيقال ان المراد بوحدة المنتسب واليه تعدده وحدة ما فيه الاشتراك وتعدده فرع
قال لفلان على الف ولفلان فلكل واحد منهما خمسمائة الحاصل ان الالف لهما على فيكون بينهما واذ لا
ترجيح فينصف وان قال هذه طالق ثلثا وهذه طالق ثلثا لا تنشعب لظهور القصد الى ايقاع الثلث
ودفع ما فيه والتفصيل ان مقتضى الضابطة المذكورة ان يكون ذلك القول بمنزلة ما بين طالقان
ثلثا فيكون الثلث دائرة بينهما واذ لا ترجيح فينتصف فينصف لكل واحدة منهما طلقة وواحدة ونصف
واذ لا يتنصف في الطلاق فيكمل كما اذا قال انت طالق طلقة ونصفا فينبغي ان يطلقا ثنتين ثنتين
وهما البتة لكن بل ليطلقان ثلثا لظهور ان قصد الموقع انما هو ايقاع الثلث وفي الكشف
يقدر ههنا اثبات الشركة لان في تنصيص الزوج بالثلث اشارة الى ان مقصوده الحرمة الغليظة
وسد باب التدارك وبالتقسيم لا يحصل وفيه نظر فان غاية الكلام ان القرينة المذكورة تدل على
ما ذكرت في اصل العطف من ان على خلافه فتعارضا في الدليل على ان المعمول على هذه القرينة ينبغي
ان يجعل مجملا او ليعبا الا الاصل فيحكم بالنصف الموجب لوقوع الاثنين الا الان ثم ان وجد

ان وجود القرينة الدالة على قصد المتكلم تغلب على الوضع فانه اقوى ان الاصل عدم الاجمال و تنصف
الطلاق لا تحصيل له وانما يكمل عند التنصيف بضرورة تصحيح كلام العاقل لئلا يلتحق بلغو المكلف والاحرفة
فيما نحن فيه فهو الظاهر الاصل فيصار اليه القرينة الدالة على القصد والفائدة الثالثة منقولة عن
البعض من العلماء الاصوليين وهي عطفها اي عطف الجملة على قبلها يقتضي الاشتراك في الحكم
الذي نيط بالمعطوف عليه فلا زكوة في مال الصبي واجبة بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان
اتوا الزكوة معطوف على اقيموا الصلوة وهي مختصة بالبالغين فيكون المعطوف كذلك وفي
الكشف شبهتهم ان المشهور ان الواو للعطف والشركة فهنا اجماعي بالاشتراك في
الحكم وليس يتحقق العطف بالمفرد ولذلك لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق
الحرية والتطليق بالدخول مع انهما تامتان ليستا بمنوطتين وقال المص في الحاشية المنسوبة
بقوله اقيموا الصلوة الخ وذلك بناء على ان المخاطب باحدهما يجب ان يكون ما هو مخاطب في الاخر
وان الصبي خارج عن المخاطبين باقامة الصلوة فهو خارج ايضا عن المخاطبين بايتاء الزكوة قلنا خص
الاول وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة بالعقل لغير الصبي لانها عبادة بدنية والعبادة البدنية لا تجب على
الصبي بالعقل لان التكليف لا يتوجه الا على العقلاء والصبي غير عاقل بخلاف الزكوة فان الصبي غير
مخصوص عنه بالعقل فانها عبادة مالية تتادى بالنائب فلا نسلم ان الزكوة كالصلوة في الحكم قال
المقتصر بحله المتين هذا الجواب لا يحتاج الى الرد بشيء على ما في الحاشية المنقولة وتقريره ان القران
بالعطف وان اقتضى اتحادهما في التخاطب لكن هنا قد صرف عنه صارف الى غيره وهو ان
الصبي خارج عن التخاطب باقامة الصلوة لكونها عبادة بدنية وهذا غير موجود في الزكوة فيجوز
ان يبقى على الاصل وهو العموم وعلى هذا الايراد يكون ذلك المبني غير هذه الافادة ونحوها ولو
فرض ان الاصل الكلي الذي هو هذه الفائدة فيحمل في مثل الاول اقتضاء عطفها الاشتراك في مثل

والعباد

هذا الحكم وصح للصحيح نسبة الى البعض والسرود على ما في الحاشية والثالث ان يكون الاقتضاء مطلقا
ومبنيا عليه وسقوطه ظاهر لا يحتاج الى الجواب والمدعا ما في الكشف فلا يحتاج اليه التنبيه ويرد عليه ان
مخصوصية الصبي المميز عن الصلوة بالعقل في محل الانكار الست قد عرفت ان الاحكام من قبيل كما
عامة للصبي ايضا ثم خصت بعد حتى سلمناه للمخصص ان نقول ان المعطوف عليه والكلام مخصوصا
بالعقل لكنه بعد ما خص اقتضى ان يكون المعطوف الكل [illegible] لا شك اتحاد المخاطب في ان احمالها
اعتبار الاول ان يكون المقصود منها الحال بالذات كما في [illegible] وهذا
يليه بالثالث والثالث ان يكون المخاطب العقلاء وكمال البدل ومنه ما نحن فيه لان فيه [illegible] لتعطف
يقتضي اتحاد المخاطب فينبغي ان يكون ذا الزكوة ما هو في الصلوة ومن هنا علمت ان المحققين في
المعطوف من العقل موجود [illegible] والفائدة الا بواو الحال استعارة عن العطف وهو اكثر في
[illegible] ان يكون الواو مستعملة في الحال ليس في سبيل الندرة بل كثير في كلامهم ولم يرد انه اكثر
من العطف فان امكنا اي ان امكن حملها على العطف نحو انت طالق وانت [illegible] فالعطف
تقديما للحقيقة على الاستعارة قضاء واما فيما بينه وبين الله تعالى فعلى ما نوى فان نوى العطف
فعلى العطف وهو ظاهر وان نوى الحال فهو عليها لانها تحتمل كلامه وان فيه خلاف الظاهر
في عالم القضاء لا بناء على الظاهر وان تعذر كما اذا اتى الفاء وانت حر لكمال الانقطاع فان
ادا جملة طلبية وانت حر اخبار وهو كمال الانقطاع وفي مثله لا العطف فللحال على
القلب او على الاصل وهذا جواب عن سوال تقرير السوال انهم قالوا ان العبد للعتق كالمولود
الالف وهو غير صحيح فانها ان كانت عاطفة فالحرية في الحال وان كانت حالية فالمعنى
ان الاداء علة حال الحرية فيكون بانية فلا تعلق بالاداء وفي الكشف ان الاحوال شروط
وهي مقدرة فيكون الحرية مقدرة على الاداء وحاصل الجواب انه من باب القلب فكان المعنى كن حرا

في مقابلة الاداء

المعنى كن حرا وانت مؤد وبان التعليق غير عزيز بل هو شائع كما تقرر في غير هذا الفن فالتعليق ما الباعث
على العدول الى التعليق وان كان كثيرا فهو خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بقرينة وما هي بل
الظاهر ان القرينة منتفية فان صحة الكلام غير موقوفة عليه فليحمل من قبيل طلب الاتيان قلت
اذ صيغة المعنى امر وانما الزام بدون المعاوضة واما قوله فالحال يدل على انه قصد ان يعتق بالاداء وهذا
يلايم التعليق على الاصل فحاصله انك قد عرفت ان مقصوده ان يعتق بالاداء لا ان يكون الحرية تامة
في الحال ويكون مامورا بالاداء فيكون المعنى في حال الحرية ولا يلزم منه ان يكون فان قصاريها ان الحال
ان يكون ذو الحال متعارفا موجودا لا يستلزم التقدم بل هي اعم وما ذه تحقق الاجتماع فقط لانه لو كانت
الحرية متقدمة لخلا عن المقصود وههنا بحث فانه ان بنى على مذهب الجمهور فانت طالق وانت مريضة وادوات
حرسيان فحمل احدى الصورتين على العطف لتحقق الامكان دون الاخرى بالحكم وان بنى على مذهب
الزمخشري من تجويز عطف الخبرية على الانشائية فكلتا الصورتين يصح على العطف فما الفارق والجواب
ان كمال الانقطاع لاجل ان اد طلبية وانت حر غير طلبية ولا يعطف احدهما على الاخرى بخلاف
انت طالق وانت مريضة فانهما كلتيهما طلبيان فيجوز العطف هذا كلام حسن لكنه مخالف لما عليه الجماهير
فافهم ومعنى الا به المقام حق ودع غيره فان حرية انت طالق كما تراه وان رايتها عليها تنبئ مسالة يرد
على المشهور في طلقني ولك الف عندهما للحال للتفاهم في مثل الخلع يعني قالت المرأة لزوجها طلقني
ولك الف درهم فهو عند ابي يوسف ومحمد على الحال فالمعنى ان التطليق معلق على الالف فان طلقها فعليها
الالف لان تفاهم هذا الكلام على الخلع وعنده اي عند ابي حنيفة للعطف لتقدمه للحقيقة وحاصله ان الواو
في الحقيقة للعطف ودع فافهم على الاستعارة فيحمل عليه ولا يعتمد على جانب التفاهم فان قلت الطلاق
مما يصح فيه المعاوضة واذ قرن بما يصلح المعاوضة فيحمل عليها قلت فالمعاوضة غير لازمة فيه اي في الطلاق
وهو ظاهر فلا بد قرانه بما يصلح المعاوضة والحال اي يكون عوضا فلا يصلح صارفا عن الحقيقة فيكون قوله ولك

الف درهم عنده بخلاف الاجارة نحو احملها ولك درهم فانها لا تصح بمعنى المعاوضة والظاهر انه اشبه فقولها اما او لا
فلان طلقني طلقة ولك درهم غير طلقة فلا يصح العطف قوله تقدم الحقيقة قلنا انما تقدم اذا صحت وقد عرفت انها
لم تصح واما ما نحن فيه فلان قوله اذا الى اتفاق فلك الف مثل قولها طلقني فلك الف فجعل احدهما من قبيل الحال
دون الاخرى تحكم ثم ان الطلاق والعتاق سيان في ان العوض فيهما امر زائد غاية ما في الباب ان العبد يفتقر
فلا يكسر الى ان يستوجب المولى عليه دينا بخلاف ما نحن فيه فان المرأة امرها بيدها فتصلح ان تستوجب على
نفسها وتباعده وتبعد فيه نظر فان الحاكم الذي على حال جوزوا كان الواو للحال
اجنبيا من العبد فلا يصلح ملزما بخلاف المرأة فانها في سببها هذا غاية الكلام ثم الظاهر ان المرأة سواء كانت
معوضة او ذا عدة فالملك هو حق للزوج في التطليق بما رأيها الحال فقوله بعد ذلك طلقت انما هو على الحال وهذا
هو المفهوم بحسب العرف واخراجه منها لعله من قبيل المنع على الواضح وبانها ان الاجارة وان كانت لا تصح بدون
التعويض لكن قوله احملها ولك درهم ثم على انه من قبيل الاجارة فلم لا يجوز ان يكون الحمل استعانة وذلك درهم
عدة فان الاستعانة ليست مما يلزم الحال والعوض فليس الا ان المفهوم مما يصلح المعاوضة اذا قرن بالمال
انه معاوض وكذا الحال في طلقني ولك الف هذا مجمل الكلام والتفاصيل في شروح البزدوي
الفاء للترتيب على سبيل التعقيب ويوفي الذكر من حروف العطف الفاء وهي للتعقيب بلا مهلة وهو اعم
من ان يكون مفهوم مدخل الفاء متحققا بعد تحقق مفهوم المعطوف عليه ومن ان يكون المعطوف مذكورا
بعد ذكر المعطوف عليه وهذا فيما يستحق ان يذكر بعده والحق انه تكلف بل الظاهر ان الفاء للافادة التعقيب
الذكري عطف المفصل على المجمل نحو قوله تعالى فازلهما الشيطان فاخرجهما مما كانا فيه فان الازلال متنوع
انواع منها الاخراج من الجنة وهو التعقيب في كل شيء بحسبه يعني ان التعقيب امر اضافي ففي بعض الاشياء تعقب
الشيء بعد سنة وبعد الستين وبعد ثلث حسب فالمتعقب قريبا هو الاول وعلى هذا قس كثيرا فقوله فالولد
متعقبة التزوج فيحدث الولد بعد سنة والاقرب من التولد بعد سنة اشهر مثلا وهذا كانه جواب عن سوال

عن سؤال وقائل فان كثيرا ما يستعمل الفاء فيما لا تعقيب فيه كالمثال المضروب والنظر الحقيقة والجواب ظاهر
واستدل عليه بالاجماع واعترض بان الفراء ذهب الى ان ما بعدها قد يكون سابقا وذهب البعض الى انها
ان دخلت على الاماكن ومثلها فلا ترتيب نحو زيدا فحر افتتهامية والجواب ان الاتفاق الجماهير بعد اختلاف
البعض مما يعتد به ولا عبرة بالاختلاف وما استشهد به اى لم يصح فيه التعقيب بل بان يكون النزول في
الابهام اولا ثم حمل على التعقيب الذكري او يتصرف في المجاز كما سبحان ان والله تعالى قد دخلت على الاجزية و
المعلولات الكائنة مرتبة وقصد فالدخول على سبيل الحقيقة والا فهي مستعارة من الترتيب الزماني
الى الترتيب الطبيعي كما قيل في غير هذا الفن ويمكن ان يقال ان الفاء لما كانت للترتيب والاجزية والمعلولات
فيها نحو من الترتيب بل فيها المناسبة متحققة بين الرسمين والامام الرازي استدل بدخولها عليها
على انها للتعقيب ويرد عليه مع ما اشرنا اليه انه يجوز ان يكون لافادة السببية ونحوها على سبيل المجاز فافهم
وكثيرا ما تدخل العلل قالوا انما تدل عليها اذا كانت دائمة فانها متراخية وادامة هذه مما لا تشتمل على علتها
فانه كثيرا ما تدخل فيما لا يدوم كما في قولهم للاتصال فقد طلعت الشمس والسير فقد اتاك الغوث ثم التقييد
المصرح بالدوام وهو الاظهر ومعنى الفاء في هذه الصورة افادة السببية ومنه اى من الفاء الداخل على العلل في
الى الفاء فانت حر وانزل من الحصن فانت امن فثبت به العتق والامان في الحال لان المعنى
ادّ لانك حر وانزل لانك امن ومقتضاه ثبوتهما بالفعل وطلب الاداء لان حسن الخلق جزاء الاحسان وطلب النزول
لان المانع قد ارتفع قال المعتصم بحبل المتين انه يجوز ان يكون الفاء ههنا داخلة على المعلول والمعنى انك حر
بعد الاداء فالفاء داخلة على الترتيب فهي على الحقيقة وقد سبق فيما قيل من ان الحقيقة مهما صحت لا يصار
الى المجاز فينبغي ان يكون العتق متعلقا على الاداء وليس القول به في الشرط فالمعنى انك ان اديت فانت
حر حتى يتوجه عليه ان التقدير خلاف الاصل ولا يصار اليه الا عند الضرورة وهي متعذرة بحمله على التعليل على
ما في الكشف بل نقول ان الفاء على مقتضاها الحقيقي وهو ان الحرية متعقبة من الاداء مع انه يرد على ان

التقدير كما هو خلاف الاصل فالتجوز الصالك ولا شبهة في ان الدخول على العلة مجازي فما التزم صح الا ان
تق ان التجوز راجح لانه كثير وقدم مالفي لهذا القول فيما مر من حدث تقدم على المجاز على الاضمار
فنذكر اوثق ان الفاء على التقدير عدم التقدير على الحقيقة لان العلة متراخية وفيه ما قد اشير اليه والجواب
الكانت على اصلها في عطفه وعطف الجملة الغير الطلبية على الطلب بعث في الجواب صحيح الكلام
العطف بالفاء معقبا فانهم واختلف في الطلاق المعطوف كلها معلقة فقيل كالواو وقيل الخلاف كلام والاصح
على الاتفاق على الواحدة وتفصيله انه اذا قال لغير الممسوسة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وزعم بعض المشايخ منهم الطحاوي والكرخي ان الجواب مختلف عند الثلث في الفاء كالواو وفي الواو وذلك
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فيساوي فيه الاختلاف الواقع بين ابي حنيفة وصاحبيه من ان
الواقع عند الدخول الطلقة الواحدة وبلغو غيرها كما لو لم يات بالشرط عند ابي حنيفة وعندهما يقع الكل كما لو قدم
الجزاء وقدم والاصح على ما قال شمس الائمة والفقيه ابو الليث وغيرهما ان الجواب غير مختلف فعنده الكل
اي الفاء على معناه فيقع الواحدة بالاتفاق لان الطلاق مما يصح التعاقب فلا باعث على تغير الفاء
الى الواو فيستقر على موضوعه قال شيخ الاسلام خواهر زاده ان محمدا لم يذكر جوابه في الكتاب ولم يستفد
للواو فلا سبيل الا على الشركة المحضة في نحو على درهم فدرهم فيلزم درهمان من غير دلالة على ان درهما سابق على آخر
فانه مع ما يرى وروده بان لزوم الاثنين على تقدير الفاء على الاصل اذ لا ترتب في الاعيان تعليل للاستفادة
يعني ان معنى التعاقب ههنا غير معقول فان مدخل الفاء الدرهم ولا تعاقب في الاعيان كان فلم التفصيل الا دراهما
وجوده قبل آخر وقيل بل يراد ان وجوبه يستقر وجوبه وحاصله ان العمل بالحقيقة فيها امكن نوع علة ههنا
ممكن فلا يصار الى التجوز الا معنى الواو وتفصيله ان حقيقة الفاء لعقب دخول الفاء عن المعطوف عليه في
مفهوم العامل فمعنى جاء زيد فعمرو ان مجيء عمرو متاخر عن مجيء زيد والعامل ههنا على فالمعنى ان وجوب درهم
سابق على وجوب درهم آخر وهذا معنى معقول فقوله اذ لا ترتب في الاعيان اي اريد لا ترتب في الاعيان في

في الاعيان في الوجود فمسلم وغير نافع وان اريد الترتب في متعلق المعطوف عليه فهو مم واذ عند مال في التعاقب
في الوجود انما يتاتى في تعاقب الاكتساب بلا مهلة والمباشرة بالاكتساب هذا النهج فلما سبق بين العباد فان الاستيفاق
دجوب على اخر مما هو نادر فالاغلب اعلاك ولذلك حمل على المختار وقال الشافعي يلزم عليه درهم لان
الترتب غير معقول فوجب صرفه الى ان مدخوله جملة مستانفة مؤكدة للاولى فكانه قيل فهو درهم وفيه نظر
فرع يتضمن القبول للبيع قوله هو حر في جواب بعتك بالالف لان الفاء للتعقيب فالمعنى قبلت البيع فملكته فهو حر
ولا يتضمن القبول هو حر في ذلك الجواب بل هو رد للبيع فانه لا تفريع فالمعنى هو حر من الاصل او لا من
الاصل غير قابل للبيع قال صاحب الكشف انه محتمل للاخبار ومحتمل للانشاء فيتضمن القبول لان انشاء العتق
في غير المملوك غير معقول فلا يثبت العتق والبيع بالشك وقال المعتصم بحبل المتين ان الجواب الكافي
في موضع الرق فلا يصلح ان يكون قبولا للبيع لان الافادة اولى من الالغاء مع ان القرينة متحققة وهي
قرينة المقام الذي هو مقام الجواب جزاء في القضاء ويمكن ان يقال انه يجوز ان يكون من باب الكناية اي هو
حر غير قابل للبيع وفي الكناية لا يلزم تحقق معنى الكناية كما في زيد طويل النجاد وان لم يكن نجاد لا طويل ولا
قصير فلا الغاء فيتعارض جهتا جهة التحرير الذي هو البيع وجهة الرد فلا يثبت بالشك فبقي على العدم الاصلي
وضمن الخياط ثوبا قال لمالك ايكفيني قميصا قال الخياط نعم يكفي قميصا او لم يقل يكفي فان المقدار كالملفوظ فقال
المالك فاقطعه اي اذا قال فاقطعه فلم يكفه قميصا فيضمن فالامر بالقطع على تقدير الكفاية واذا لم يكف فقد قطع
بغير الاذن وفيه الضمان ولا يضمن الخياط في اقطعه لانه اذن مطلقا عن الكفاية فوقع القطع بالاذن
فلا يكون متعديا وقال المعتصم بحبل المتين ان قوله اقطعه في جواب ايكفيني قرينة مرجحة في ان الاذن بالقطع
انما هو على تقدير الكفاية غاية الامر ان الفاء اصرح فيه الا ان يقال ان الخياط انما قال ذلك على سبيل التخمين
ولم يرض بالضمان وانما اعتمد على اذنه فينبغي ان لا يضمنه وفيه ما فيه مسئلة ثم للتراخي وهو التعقيب
بمهلة وهو في كل بحسبه كما عرفت الفاء وحمله لبيان المنزلة على سبيل المجاز فينزل تباعد المنزلتين منزلة تباعد الزمانين

نحو قوله تعالى وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم كان من الذين آمنوا والمعنى ان هذه المنزلة اعظم
واشرف فهي منزلة الاستدامة على الايمان وانما قلنا بالتوسع لان اهل اللغة اجمعوا على انها للترتيب
الزماني وشاع في الانتقال من مطلب الى مطلب كقوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض
من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا تقع الثلث في الحال معا في المدخول في
قول الزوج انت طالق ثم طالق ثم طالق لان حكم الانشاء لا يتأخر عنه اي عن الانشاء فمتى وجد
وصادف محلا قابلا هكذا في التحرير وقال المعتصم محله النسفي ان في قالوا اشارة الى ضعفه فانا لا نسلم
ان حكم الانشاء لا يتراخى عنه مطلقا فان عدم التراخي انما هو اذا لم يكن في الانشاء ما يدل على التراخي
كما في قوله انت طالق وطالق واما اذا كان فيه كلمة التراخي فينبغي ان ينزل حكمه على ما يدل الانشاء
لان جريان الاحكام انما هو على حسب الدلالة ولذلك يعمل فيه الشرط والاستثناء ونحوه وقيل وهم اذا كانت
غير ممسوسة فان قيل انه لا فائدة في الترتيب في الممسوسة قلنا لا نسلم بل فيه فوائد منها انه لو حلف لا يوقع
زوجته ثلثا ثم طلق ثم طلق يحنث ومنها انها لو كانت حاملا فوضعت حملها بعد الثاني من التكلم بلا مهلة ينبغي ان
تقع الطلقتان لان مقتضاهما الوقوع بالتراخي وثم الصادف محلا وفي حواشي عبد السلام على شرح المنار
ولا يتصل من انت طالق ثم طالق اجماعا بل تقع الثانية متراخية فافهم واعتبر ابو حنيفة التراخي في التكلم
اذا علق بالشرط مقدما او مؤخرا فلم يتعلق به حقيقة الا الملاصق له يعني انه اذا قال لزوجته انت طالق ثم
طالق ثم طالق ان دخلت الدار او عكس فقال ان دخلت فانت طالق ثم طالق سواء كانت ممسوسة او غير
ممسوسة قال ابو حنيفة ان التراخي فيه تراخي التكلم فكانه قال في الصورة الاولى انت طالق وسكت ثم
قال طالق وسكت ثم قال طالق ان دخلت وفي الصورة الثانية قال ان دخلت فانت طالق
وسكت الى آخره فلا تقع عند الدخول الا الطلاق الملاصق فرده ان الشرط لا يتعلق بالكلام المنفصل
فلو قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فهو كلام مستقل غير متعلق

غير متعلق بالتطليق السابق فعنده ان كلمة ثم كما هي للتراخي في الحكم للتراخي في الحكم المانع لا داخل منزلة السكوت
لو كانت غير ممسوسة فيتبين بالاولى ويلغو ما بعدها في الصورة الاولى فيقع ان كان المحل ويتعلق الاوسط بالشرط
ويتنجز الاوسط ويلغو الثالثة وفي الثانية يتعلق الاولى بالشرط ويتنجز الاخيران حالا فان وجد الشرط في قيام العدة
ينزل والا فلا وعلقا اي علق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اي بالشرط فيهما اي في التقديم والتاخير لانه عندهما لا اثر لثم
في التراخي في التكلم وانما عندهما للتراخي في الحكم الا انه اما في على حاله فيقع عند وجود الشرط في غير المدخولة
واحدة للترتيب في الطلاق فيقع الواحدة فيتبين بلا عدة فصارت اجنبية فلا تقع غيرها وفيهما اي في المدخولة
تقع الكل مرتبا فيتبين بثلث لمصادفة المحل وهو الاشبه بالحق لان الوصل ظاهر ولا داعي للصرف الى الفصل
حكما فلا يصار اليه وقيل من قبل الحنفية انها للتراخي فيكون المعنى كماله وهو القول بالتراخي في اللفظ والمعنى
وضعفه ظاهر فانه ان اريد ان مدلول ثم الذي هو التراخي فرده الكامل التراخي في اللفظ مع التراخي في
الحكم فلا نسلم فان مدلولها تراخي المعنى سواء كان الوصل في اللفظ او لا ولا يقتضي ذلك التراخي في اللفظ وكذا
فرده الكامل فلذلك وان اريد ان مدلولها التراخي فهو المسلم وقيل ايضا ان حكم الانشاء لا يتاخر
فلو كان التراخي بوصل التراخي في اللفظ لزم التاخير وفيه ايضا نظر فان عدم تاخر حكم الانشاء
مطلقا ممنوع وقال الشيخ عبد السلام في شرح المنار فان جعل التراخي في اللفظ من اللوازم الذهنية بمعنى
ثم فلا يقبله الخصم طوعا الا اذا ثبت فهم الائمة اللغوية هذا اللازم من معنى ثم لانه من المطالب اللغوية وان جعل من
اللوازم الخارجية في الانشاءات الشرعية لانها يقتضي اتصال احكامها بالتلفظ بالفاظها فلازم
من تراخي احكامها تراخي الفاظها حكما فيقبله الخصم طوعا او كرها وان سلم منع تخصيص العلة كما هو الحق ولا القول بكل
لم يثبت حكمها لمانع وهو ثم انتهى قال المعتصم بحبل المتين انه لقائل ان يقول لا نم ان انت طالق علة
للحكم مطلقا بل انما تصير علة اذا لم يصرف باداة دالة على التراخي كما في صورة التعليق فان السبب غير منعقد وانما
ينعقد عند انعقاد الشرط ولئن سلم انه علة فلا نم ان حكمه وقوع الطلاق متراخيا كما في انت طالق غدا فافهم

قوله بل في المفردات للاضراب وهو الاعراض عما سبق فبعد الامر والاثبات نحو اضرب زيدا بل عمرا
وجاء زيد بل عمرو للاثبات الحكم لما بعد وهو عمرو في المثال المفروض وجعل ما قبل وهو المعطوف عليه كزيد في
المثال كالمسكوت عنه فلا تعرض فيه بالنفي والاثبات فمعنى اضرب زيدا بل عمرا اضرب عمرا واما زيد فليس
بمأمور بضربه ولا منهي عنه كانه لم يذكر وهذا من قبيل بل التي للاثبات الحكم لما بعد وجعل المعطوف عليه في
حكم المسكوت عنه بل الترقي والظاهر ان هذه نحو اخر لاستعمال بل فان مورد اما ان الحكم ثابت
لما قبل ولكن ثبوته لما بعد بالطريق الاولى والنسبة في ذلك مسكوت عنه الا انه يفهم ان مدلول الترقي هو
الارتحال من الدرجة السفلى الى العليا والمال الثبوت في السفلى حتى اولا فهو مسكوت عنه
وبل مع لا قبل نص على النفي نحو جاءني زيد لا بل عمرو وبعد النهي والنفي لاثبات الضد بعد تقرير الاول فمعنى ما جاء
زيد بل عمرو تقرير حكم الاول واثبات ضده في المعطوف عليه وقيل كالاثبات فمعناه بل ما جاء عمرو
فعدم مجيء زيد في حكم المسكوت عنه وانما المتعرض به عدم مجيء عمرو في النفي والاثبات سيان ورده المعقول
بانه مخالف للعرف فان اهل العرف قاطبة يفهمون منه ما ذكرنا كما اذا وقعت بلا وبل في الجملة للابطال اي
لابطال ما قبلها والتقرير ما بعدها قال تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون فالمعنى وليس الامر
كما قالوا بل الملائكة عباد مكرمون ليسوا باولاد نزلت في خزاعة زعموا ان الملائكة بنات الله تعالى
عنه وقال المحقق في حاشية المغني ان هذا الكلام يدل على ان بل لا يكون في المفرد للابطال وهو غير صحيح بل
هي فيه ايضا للابطال كما نص في الكتب اللغوية انها للاضراب سبيل التدارك للغلط فاذا قيل جاءني
زيد بل عمرو وقصد الاخبار بمجيئه ثم تبين انه غلط فيضرب الى عمرو واذا قيل ما جاءني زيد بل عمرو ويحتمل
وجهين الاول ان يكون المعنى ما جاء عمرو والثاني ان يكون المعنى جاء عمرو وكانه قصد ان يثبت
نفي المجيء لزيد ثم استدرك والمصنف لعله لم يتعرض به لانه في موضع الغلط ومقصوده بيان استعمالها في موضع
الغلط والانتقال من غرض اخر اي يكون بل في الجملة للانتقال من مطلب الى اخر قال تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم

وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثرون الحيوة الدنيا ومعناه ان الذكي قد فاز بالفلاح ولم يقصد جعله مسكوتا عنه ولا ابطاله
بل قصد ان يثبت حكما اخر وهو انهم يؤثرون لذائذ هذه الحيوة وما قيل في التحرير ان هذه بل ليست عاطفة بل
هي كلمة ابتدائية يبتدأ بها الكلام فاسم لقصد عطف شيء لشيء وانما قصد ايراد حكمين على اخبار بهما فكم فان بل
للاضراب وهو متنوع الى اضراب عن الايقاع والاخبار واضراب عن الوقوع واضراب بمعنى الابطال اما النفس مضمون الجملة
كقوله تعالى بل عباد مكرمون او بوجه سبق الحكم كما في قوله تعالى بل تؤثرون الحيوة الدنيا وبالجملة فالكل مشترك
في الاعراض بوجه هذا في الحاشية ويرد عليه انه فيها والكلام البطال اللغوي المسبوق له الجملة لكن
كون بل لتقييد غير ظاهر بل الظاهر ان الاتيان ببل انما هو للافادة ان هذا الكلام مبتدأ واما ان فيه اعراضا
عن العرض فغير واجب عنه نقول بل عدم الاشتراك احسن يعني ان بل لو لم يكن للاعراض فيعنى لا يخلو من
ان يدل على معنى اولا والثاني باطل فان الزيادة خلاف الاصل وعلى الاول فذلك المعنى معنى الاضراب
اولا وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني فهو معنى مجازي لا حقيقي والاول خلاف الاصل فان الاصل
الحقيقة والقول بهما ممكن فان كونها بمعنى الاضراب محال لا مر دار وبمعنى الاضراب صحيح فلا تزعب عليه رعب البعض
والثاني يوجب الاشتراك وعدمه خير فقد ظهر ان كونها غير عاطفة ممنوع والدليل تقتضي خلافه فرع قال زفر يلزمه ثلثة
من الدراهم للمقر له على المقر في قوله له علي درهم بل درهمان لان انه ابطال للاقرار السابق القائل بان عليه
درهما وهو لا يملك الابطال فانه لما اقر في حال الطلوع قد تعلق حق المقر له فلا يبطل الا بابطاله وليس في
وسع المديون ان يبطل حق الدائن فيلزمه درهم ثم انه قرر درهمين اخرين فيلزمان ايضا فيلزم ثلثة
دراهم كاملا كما قيل قيد للمنفي اي ليس مثل قول زفر ان بل للابطال الخ كما قيل في المشهور حتى يرد عليه ان
بل في المفرد ليست للابطال بل للاضراب الجاعل للمعطوف عليه في حكم المسكوت عنه بل لان الاعراض
عن الاقرار رد وحاصله ان بل للاعراض فيكون المعنى فيما نحن فيه الاعراض عن الاقرار بدرهم والاعراض عنه
رد له وليس في وسع المقر رد الاقرار بعد ما ثبت فيلزم علي درهم البتة ثم انه اقر بعد ذلك بدرهمين فيلزمان ايضا

فان قلت علي درهم كذا في التحرير والاوضح ان يقال ان بل للاضراب بمعنى الاعراض او بمعنى الابطال و
كلاهما رجوع عن المقر غير مقبول فانه يرد على الفساد مثل ما ورد على حديث الابطال من ان بل
ليست للاعراض فقط بل قد يكون للابطال ايضا بخلاف ما ذكرنا فانه لا يرد عليه شيء اعترض على قول
زفر بانه يلزم مثله ايضا في قوله علي ثلثة دراهم الا درهما فانه لما اقر بالثلث كان استثناء الدرهم منها
رجوعا عن ذلك الاقرار وان رجوعه ليس بمقبول فيلزم ابطال الاستثناء فيلزم الثلث كلا اجاب في الكشف بقوله وليس الاعراض
عن الاقرار كالاستثناء في انه رجوع حتى يرد الاستثناء لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الا
فيه ذلك الاقرار انه علي درهمان فالكل كلام واحد مفيد لثبوت المستثنى منه الباقي بعد الاستثناء فيلزم
الباقي وهذا اضراب بعد التكلم الملزم الدرهم والاضراب عنه غير مقبول فافترقا ولقائل ان يقول ان الفرق
مشكل لان كلمة بل غير مستقلة بنفسها بل المفيد للحكم انما هو مجموع الكلام وليس هو كالخصوص فينبغي ان
يثبت على الذمة مفاد تمام الكلام وليس مفاده الا ثبوت الدرهمين فانه ان كان بل للابطال فالمعنى
اني غلطت وانما علي الدرهمان وان كانت للاعراض فالمعنى انه علي درهمان ولا اثبت درهما ولا
انفي بل انا ساكت فينبغي ان يلزم درهمان كما في الاستثناء ولا ينفع ان الاستثناء تكلم بالباقي
وبل اضراب فان مدار صحة اثبات الاحكام على فقط مفاد الكلام التام وقد مر ان اول الكلام يتوقف
على الاخر فان وجد مغير تغير موجبه وهنا قد وجد السر فيه ان الاقرار ليس بمثبت في نفسه بل انما هو اظهار
للحق الثابت من قبل والاظهار انما هو بحسب دلالة الكلام ولا دلالة بدون اعتبار الاخر فان الدلالة
المعتبرة انما هي ما قصده المتكلم والقصد انما وقع من المجموع هذا فيما بينه وبين ربه تعالى واما في القضاء فالفرق
لانه لا يقبل التعارض رد الاقرار الواقع واول الكلام انما يتوقف على الاخر اذا كان تتمة لا مبطلا ومعارضا
فتامل فقلنا في الزيادة تسليم المزيد عليه فلا يبطل الاقرار وحاصله ان المعنى علي درهم بل هو دراهم اخر والمجموع درهمان
فقيه تسليم الاقرار السابق وهو الظاهر في غير المشار اليه واما اذا كان الدرهم مشارا اليه بان قال علي هذا الدرهم

هذا الدرهم بل هذان الدرهمان وهما ليسا مشتملين على ذلك الدرهم فانه رد البتة واعترض عليه بانه يلزم ان
تقع طلقتان في قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لان ثنتين مشتملتان على واحدة فكان المولى ان
معها طلقة اخرى وليس فيه ابطال الطلقة السابقة اجاب بقوله وقياسه اي قياس زفر على الاقرار في قوله انت
طالق واحدة بل ثنتين حيث تقع ثلث مع الفارق لان الاقرار اخبار على الاصح فلا تقع على اللفظ بل على ان
الانشاء يوجد بنفسه الحكم فمتى صدر صدر نافذا ولذلك يلغو الطلاق الثاني في قوله انت طالق وطالق لغير
الممسوسة فمتى قال طالق فقد وقع الطلاق فلم يبق في وسعه ابطاله ولا ينفع تدارك الغلط واذا قال بل ثنتين
تقع اخريان بخلاف الاقرار فانه اخبار بما هو ثابت من قبل ولم يثبت حكمه من لفظ الاقرار فيمكن فيه
تدارك الغلط والاعراض بتسليم الخبر عليه والاخبار بزيادة بخلاف الانشاء الموجب للحكم بنفسه لا تلافي اذا قال له
علي درهم بل دينار بر او حنطة او قال له علي جياد بل زيوف يلزمه اخرهما بالبين وعلى مقتضى ما سبق يلزم
ان يكون اللازم في الصورة الاولى الدينار وفي الثانية الزيوف لانه اخبار يمكن فيه تدارك الغلط لا ينبغي
لزوم الدرهمين فيما نحن انما هو ان في التدارك تسليم ثبوت الدرهم واضافة درهم اخر معه وفي المعنى انه
عليه درهم ومعه اخر وفيه الدرهمان كما اذا قال سنه ستون بل سبعون فان معناه ان سنه ستون
مع زيادة عشر سنين وهذا انما اذا اتحد الجنس ظاهر واما اذا اختلف فلا يفهم هذا المعنى وهو ظاهر قال الشيخ عبد السلام
رح في الاقرار بر لا يلتفت الى الابطال لانه تصرف في حق الغير بالابطال فرع اخر قال لغير الملموسة
ان دخلت الدار فطالق اي فانت طالق واحدة بل ثنتين تقع عند وجود الشرط ثلث من الطلقات
لان بل لابطال حكم الاول واقامة الثاني مقامه فههنا بل لابطال الواحدة واقامة الثنتين مقام الواحدة
وابطال الاول ليس في وسعه لان الطلاق مما لا يفسخ بل الظاهر ان الابطال انما يتصور في الاخبار
فارتبط الاول بالشرط ولم يبطل فصار كالحلف بيمينين كان قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وان دخلت
فانت طالق ثنتين فانه تقع الثلث عند الدخول فكذا ههنا بخلاف العطف بالواو وهذا جواب عن سوال

قائل بانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين بغير الممسوسة تبين بواحدة مع ان
القياس يقتضي ان تقع الثلث لان ثنتين ارتبط بالشرط فيقع الكل عنده كما في انت طالق
واحدة بل ثنتين ان دخلت الدار وحاصل الجواب ان السر فيما فيه ان بل مبطل للواحدة ولم يبطل
فوقع تعلقه بالشرط ثم علق الثنتين بملك الشرط فقد حلف بيمينين بخلاف الواو فان الثنتين انما
تعلقا بالشرط بوساطة الاول وقد تقدم انه انما يمكن تعليق المعطوف بعين ما تعلق به المعطوف عليه
فلا تعدد للشرط ثم انه لو لم يأت بالشرط لبانت بالواحدة فاذا جيء به لا يتغير مقتضاه بل نزل الا بواسطة
نزول الاعلى فنزل اولا ثم نزل الآن لبعدها ولا محل فتبين بواحدة فتدبر وقد سمعت ان الاكثر فيها
شيئان ثم اعلم ان حديث الوساطة يتحقق ههنا فان وقوع الثنتين بل انما هو بواسطة العطف
ولكن ان بالابطال فينبغي ان ينزل اولا وفيه ما فيه فتدبر لكن حقيقة وتقييده للاستدراك
وهو رفع التوهم الناشي عن السابق نحو ما جاء زيد لكن عمرو وادعى زيد وعمر تلازم فيتوهم ان عمروا ايضا
ما جاء فرفع بلكن وشرط الاختلاف كيفا اي نفيا واثباتا او لفظا نحو هذا اسود بل ابيض وفي الكشف
الفرق بين لكن وبل من وجهين الاول ان لكن مختصة بالنفي فلا تقول جاء زيد لكن عمرو بخلاف بل والثاني
ان في لكن لا تعرض للاستثناء بخلاف بل فمعنى ما جاء زيد لكن عمرو ان عمروا جاء ولا تعرض فيها لمجيء عمرو
عدمه وانما العدم بصيغة النفي بخلاف بل فان موجبها نفي الاول واثبات الثاني وضعا
فانه لو قيل جاء زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بالكلية بل فانه لو سكت عن بل عمرو لا يثبت الا انتفاء بل
يثبت ضده وقدم حقيقة في بل ويجيء كلمة لكن للتأكيد نحو لو جاء زيد اكرمته لكنه لم يجيء فان لو لا
انتفاء الثاني لانتفاء الاول فلو جاء زيد دال على انه لم يجيء ولكنه لم يجيء اكده واذا ولي الحقيقة جملة
فحرف ابتداء نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر او معنوا فعاطفة ولا تقع الا بعد النفي ولست الجملة ايضا
عاطفة للجملة على مثلها ومعناها معنى الواو وهو افادة الاشتراك في الثبوت مع رفع التوهم الناشي عما سبق

الناشي مما سبق لانه لم ينقل من اهل العربية لان لكن هذه لا تفيد الا الاستدراك واما الاشتراك في العطف
فلم يفهم منها والقول قوله وشرط العطف الاتساق وفي الكشف وهو على نوعين احدهما ان يكون الكلام
متصلا بعضه ببعض غير منفصل وثانيهما ان يكون الاثبات والنفي في محلين ولا تناقض آخر الكلام
اوله وهو ان العطف الاصل فيحمل على التدارك ما امكن فيصح لا لكن غصب في جواب المقر له على ماية وهذا لان
النفي تعلق بالقرض والاثبات تعلق بالغصب والكلام منتظم فان وجوب الدين لا يخلو عن احد من
النوعين وامثالهما فيصح الاستدراك بخلاف من قال لمن تزوج امته فقال لا اجيز النكاح لكن بمايتين فيحمل
على الاستيناف باجازة نكاح آخر بمهره مايتان ولم يصح العطف لفقدان شرطه وهو الاتساق لان اول
الكلام مناف لآخره فان اوله ناف للاجازة النكاح وآخره مثبت لها وبينهما تناف ومشروط
اتحاد محل الايجاب والسلب واذا لم يصح العطف فيجعل كلمة لكن استيناف فقصد بها اجازة نكاح آخر بمهره
مايتان فانفسخ النكاح الاول وثبت النكاح الثاني موقوفا فان قلت يجوز ان يكون المولى لا يجيز
النكاح بماية ولكن اجيزه بمايتين فالسلب والايجاب على المتقيدين فلا تناقض قلت ظاهر ان قصد
المولى ان يكون النكاح نافذا ومهره مايتان وهذا انما يتأتى اذا كان اول الكلام نفيا لاجازة النكاح
فانه لو لم يكن نفيا لها لكان النكاح مجازا وانما الاختلاف في المهر فيصح ينفذ النكاح صولا مردلة ان
اتفق المتعاقدان على شيء فهو المهر والا فالمصير الى المثل ولهم في ... ان يثبت الزيادة على ماية
وانما يثبت زيادة الزوج ويفوت عوض فانه لو لم يتفق مع المولى لم يثبت مايتان وثبت
النكاح بلا مرد له فلذلك قلنا انه فسخ للاول واجازة للآخر ومهره مايتان فانه يتأتى عوض فان
الزيادة في هذه فافهم ويمكن ان يقال لان هذا الكلام يحتمل رد النكاح وورد القيد فوقع الشك فلا يثبت
النكاح فيتوقف على اجازة السيد واذا اجاز بمايتين فقد وقعت منه الاجازة المخصوصة فيصح النكاح
من احد الطرفين موقوفا وهو المطلوب قوله ما كان الكلام بنفسه في جواب المتقوم ان هذا العبد الذي

فی یده ظاهر فی الید للملک الآخر والاقرار لفلان فان قوله ما کان لی صریح فی انه لم یکن له ویحتمل التحول الی العبد من ملک الا
فلان وحاصله فیه النفی ثم الاقرار للعبد والمقصد انه اشتهر انه لی ولکنه فی الواقع لفلان وما کان لی تغییر فیصح
والظاهر صح اذا کان موصولا لیتوقف اول الکلام علی الآخر وحاصله ان ظاهر ذلک الکلام ارد مقتضاه
ان یرتد العبد الی المقر لان المقر له یرتد بالرد واقراره یرتد برده فان سکت علیه یثبت فی ذلک المقتضی
ثم قال بعد حین لکن لفلان لا یثبت به ملک فلان لان الاقرار قد ارتد بالرد فارتد العبد الی المقر وقوله
لکن لفلان شهادة وزوره بها لا یثبت وان لم یسکت بل وصل لکن لفلان بقوله ما کان لی فقط
یکون بیانا لما سبق بان النفی لیس مطلق الملک بل انما المقصود نفی الملک من نفسه الی الآخر والمقر باقراره
انه لیس حصل فیه فیثبت الملک لفلان وهذا بیان تغییر وبیان التغییر یصح موصولا فاول الکلام یتوقف علی
الآخر ان اتصل به مغیر لعمله والافلا مسئلة او لاحد الامرین فیعم فی النفی دون الاثبات الا
بدلیل کالنکرة بخلاف الواو الا التوسعة فی الکشف ان او اذا دخلت احد المذکورین غیر معین کان من
ضرورة صدق الکلام اذا انتفاء انتفاء الجمیع ذلک النهی اذ لیس فی وسع العهد الانتهاء عن احدهما غیر معین
کان من ضرورة حصول الانتهاء وجوب الانتهاء عنهما فی النهی وبهذا علم ان العموم فی او ضروری کما فی
فی النکرة المنفیة والیه یشیر کلام المصنف وحاصله ان لما کان لاحد الامرین غیر معین صار کالنکرة
فیعم فی النفی والنهی ولا یعم فی الاثبات الا بدلیل کالنکرة فانها تعم فی النفی دون الاثبات
الا بدلیل فیتعلق قوله الا بدلیل بقوله دون الاثبات وهذا بخلاف الواو فانها تعم فی الاثبات
فان قوله جاء زید وعمرو معناه کل واحد منهما ولا یعم فی النفی الا بدلیل خارجی فان معناه منتفیا ما جاءا
سواء جاء احدهما او لا وقال المحقق بحسب المعنی کون العموم من ضرورات النفی والنهی ثم فان انتفاء
احد الامرین وکذا تحریم احدهما معقول فلا [illegible] الا ان الاستعمال ورد بذلک وفیه المطلوب ولا [illegible]
عنه کلام المص فاذا کانت او فی النفی مفیدة للعموم فقوله ای قول الرافع الاقرب [illegible] وفی ایلاء منهما [illegible]

فالمعنى لا اقرب لواحدة منهما فلو قرب باحديهما حنث وفي احد بكما اي في قوله لا اقرب من احد بكما ايلاء من احديهما
ولم يبطل بالايلاء منهما فالمعنى عدم القربان من احديهما من حيث انها احديهما وفيه اشارة الى ان معنى او ليس
هو معنى احديهما وقد اشتهر ان او في الخبر للشك والتشكيك فيظن منه ان او موضوعة لذلك
وان ليس كذلك رد عليه المص بقوله وليست او في الخبر للشك اي ليست بل في الخبر على ان الحكم مشكوك
فيه او التشكيك اي الايهام فيستفاد انه اوقع السامع في الشك لان المتبادر افادة النسبة الى احدهما
نحو جاء زيد او عمرو واجاء احدهما فان قلت فما بالهم يقولون انها لهما اجاب بقوله وانما ينتقل الذهن
الى الشك والتشكيك لانه يسبب الابهام غالبا احدهما من غير تعيين فلو قال احدهما جاء
فيقع الشك في ان الجائي ايهما او فلان وانا في او مفهوم احدهما يقع الشك فقيل انها للشك
تجوزا واليه اشار بقوله فيجوز في انه لا احدهما يعني ان قولهم او لاحدهما من الشك والتشكيك تجوز كما يجوز
فانه اي وللتخيير او الاباحة في الانشاء فان كلمة او لا تدل لا على الاباحة ولا على التخيير وانما تدل على
احدهما وانما يعلم الاباحة والتخيير بالاصل فان كان الاصل المنع فتخيير فلا الجمع بينهما او كان الاصل الاباحة
فيجوز الجمع وتفصيله انه اذا منع زيد عن ان يجالس عمرا وبكرا فبعد احدهما فقيل له جالس عمرا او بكرا
اي فانت بالاختيار فالتخيير لانا فهم بقرينة وقوع التجويز بعد المنع فانه يدل على ان السند قد بطل
واذ قد بطل فله ان يفعل ما شاء ولا يجوز له الجمع وان كان الاصل الاباحة فالاباحة فيجوز له الجمع
فان الاباحة قرينة على انه مباح على حالها والفرق ان الاصل ان كان المنع وما طرأ عليه الخيار
فيتقدر بقدره ويبقى المنع الاصلي في غير ما تناوله الخيار بخلاف صورة الاباحة فان قلت لو كان
او لاحد الامرين يلزم ان يكون الجزاء في السرقة الكبرى احد الامور من القتل والصلب وقطع الايدي
والارجل والنفي من الارض كما ذهب اليه مالك والحسن والنخعي وسعيد بن المسيب وفي الكشف في
شرح التاويلات ان الامام بالخيار بين القتل والصلب والقطع في كل نوع من انواع السرقة

الكبرى عندهم ولكن لا يجوز له الاقتصار على النفي وانما البطء عندكم بل المذهب ان السارق الكبرى
ان احد المال لم يقطع وان قتل يقتل الى آخر ما سيظهر لك ان شاء الله تعالى اما الملازمة فلانه وقع
في بيان الجزاء كلمة او قال الله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا
ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم
في الاخرة عذاب عظيم ومحاربة الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قطع الطريق والسعي في
الفساد هو التخويف واجلاء ببيان ان بالاهلاك واخذ المال اجاب بقوله وفي آية المجازاة
يلزم مقابلة اخف الجنايات بالاغلظ وبالعكس فقلنا بتوزيع الاجزية على الجنايات بقوله وجزاء سيئة
سيئة مثلها وحاصله انه لو حملت الآية الكريمة على الظاهر كما ذهب اليه العلماء يلزم ان يكون التخويف
مثلا الصلب والقتل وكذا يلزم ان يكون جزاء اخذ المال الصلب والقتل والنفي والقطع وفيه
مقابلة الاخف بالاغلظ فان اخذ المال امر حقير ومقابلة الصلب والقتل بمجازاة الحقير بالاغلظ
وكذا يلزم ان يكون جزاء القتل النفي والقطع والصلب وفيه مقابلة الاخف بالاغلظ وهو
منتف لقوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها مع ان التفحص البديهي ايضا يقتضي ان لا يجوز التخيير
بين الاثقل والاخف بل التخييرات الواقعة في النواميس الالهية باسرها انما هي في امور
كل منها ثقيل من وجه وخفيف من وجه وايضا ان العقل الصريح والتفحص الصحيح ابيان من
ان يكون جزاء المعصية الشديدة شيئا سواء كان شديدا او ضعيفا ثم هو بعينه جزاء المعصية
القصيرة وبالعكس اي اصحهما ابيان عن ان يكون جزاء معصية حقيرة هو بعينه جزاء معصية كثيرة
وكل ذلك يلزم على التقدير ان يبقى النص على ظاهره فلا بد من ان انصرف عن ظاهره فقلنا بتوزيع
الاجزية على المعاصي المتنوعة فقلنا انهم اي المحاربين الله ورسوله والساعين في الفساد ان كانوا
يقتلون المارين فجزاؤهم قتلهم وان كانوا ياخذون الاموال ويقتلون اي يجمعون بين القتل والاخذ

والآخذ يصلبون احياء اى ان يموتوا بطعن الرماح فى بطونهم وقال الطحاوى والكرخى يقتلون ثم يصلبون
احترازا عن المثلة وان كانوا اخذوا المال فقط قطع ايديهم وارجلهم من خلاف وان خوفوا الطريق
ينفون من الارض بالحبس على ما يراه ابو حنيفة وقيل بالنفى عن وطنهم وطريق التوزيع على الطرق ان الاول ان كلمة او بمعنى
بل فالمعنى والله اعلم يقتلون ان قتلوا بل يصلبون ان جمعوا الخ والثانى ان الآية اذا وقعت مقابلة
عدد ايات بتقسيم الآحاد على الآحاد فاو لمنع الخلو اى لا يخلو جزاؤهم عن هذه العقوبات ولكن تفصيل
التوزيع بحسب كمال الجناية ونقصها مما يقتضيه الفحص الشرعى ومع ذلك قد ورد بذلك الحديث النبوى
صلى الله على صاحبه وآله اجمعين وهو ما روى محمد عن ابى يوسف عن الكلبى عن ابى صالح عن ابن عباس
ان النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم وادع ابا بردة هلال بن عويمر الاسلمى على ان لا يعينه ولا يعين عليه
فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم
ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده
ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه فى الشرك وفى رواية عطية عنه
ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال نفى هكذا فى كتبنا ومثله رواه الشافعى وابن ابى شيبة بادخالها
موقوف على ابن عباس رضى الله عنهما فى بعض شروح البخارى لكن فيه هنا بحث وهو انه من مذهب ابى حنيفة انه
اذا جمعوا بين القتل والاخذ فللامام خيار ان شاء قطعهم ثم قتلهم او صلبهم وان شاء صلبهم او صلبهم من غير
قطع وهذا مما يرده الحديث المروى وهو ظاهر فانه ما ثبت بالحديث وانما اثبت الصلب فقط نعم هو كما
ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد والشافعى ان الامام ليس له الا الصلب هكذا فى كتبنا وفى كتب الشافعى وانه يقتل
ثم يصلب ولا يخالف ومع هذا لا يوافق مستوى الآية بعد ايات وايضا من نقل الحنفية
ان الروايات عن ابن عباس متعارضة فانه قد روى عنه الضحاك من طريق الحجاج بن ارطاة عن عطية العوفى
عن ابن عباس ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فقد سقط الاحتجاج به فاخذ ابو حنيفة

بحديث العرنيين فانه لم يعارض في الروايات وقد روي فيه انه صلى الله عليه وسلم لم يقطع ايديهم وارجلهم
ولم يحسمهم وتركهم في الحرة حتى ماتوا وقال المعتمد تحمل المثنى قد اعتذر وقيل الحنفية بوجوه اخر خالية عن التكلف بانه
وهذا الوجه اقربها وبعد فيه نظر فانه مسلم ان حديث ابن عباس متروك للتعارض والقضاء انه روي
عنه من طريق آخر مثل قولك فلا تعويل على الان يتقوى بالترجيح من قبل الرواة قال الشافعي اعظم درجة
من ابي جرير الراوي قول ابن عباس مثل قول مالك كما في شرح البخاري والله اعلم بحال عبادة
لكن الاخذ بحديث العرنيين غير تام فانه روي عن انس قال قدم على النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
نفر من عكل بضم العين المهملة وسكون الكاف اسلموا فاسلموا فاجتووا المدينة يعني خالفهم هواؤها
هواها فمرضوا واصفرت الوانهم فامرهم ان ياتوا ابل الصدقة فيشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا
فصحوا فارتدوا وقتلوا راعيها واستاقوا الابل فبعث في آثارهم فاتي بهم فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم
ثم لم يحسمهم اي اخرج اعينهم ولم يداوهم بالكي حتى ماتوا وفي رواية فسمروا اعينهم اي احموا الحديد
الحارة او نحوها في اعينهم وفي اخرى او بمسامير اي باوتاد فاحميت فكحلهم بها وطرحهم بالحرة اي
الحجارة يستسقون فما يسقون حتى ماتوا رواه البخاري ومسلم ولا يخفى ان سمل الاعين والطرح
في الحجارة يعني قطع الطريق والقتال فيه قطع اليد والرجل من خلاف بل ظاهر صيغة العموم قطع جميع الايدي
والارجل ويدل على زيادة التشديد عليهم فيجوز ان يكون ذلك جزاء الغدر والارتداد بعد حصول نعمة
عظيمة من الصحابة والاحسان الدين والدنيا على ان الوصال فلا يصح الاخذ به في اثبات جزاء السرقة
الكبرى وكونه جزاء سيئة سيئة مثلها وامكان طريقة التوزيع والتخصيص الدال على التشديد في الجزاء بسبب شدة
العدوان كل ذلك يرجح ان يكون الامر على ما قال ابو يوسف ومحمد والشافعي وغيرهم والله الموفق و
الهادي واستقراد للغاية يعني اي واستقر القضاء بمعنى الاستثناء في مثل لالزمنك او تعطيني حقي فانه مبني
على الاول ان اللزوم ممتد الى الاعطاء الحق وعلى الثاني ان اللزوم في كل حين الا حين الاعطاء الحق فليتأمل

قيل ومبناه اي مراد التفسير معنى الى الا قوله تعالى وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين
كفروا او يكبتهم فينقلبوا خائبين ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون
والمعنى ليس لك شيء من الامر في عذابهم او استصلاحهم حتى تقع توبتهم او تعذيبهم لانه لو كان معطوفا على
شيء لزم عطف الفعل على الاسم وان كان معطوفا على ليس من الامر شيء لزم عطف
الاستقبالية على الماضوية فلا بد من الانحراف عن العطف وقد ذكر وجهان اخران في الكشاف وليس
بهما ذكرهما فرع اختلف في هذا حر او هذا وهذا فقيل وعليه زفر لا يعتق الا بالبيان كهذا او هذان
لان الواو عطف على هذا المتوسط فوقعت او عليهما فصار كان هذا حر او هذان وفيه
لا يثبت الحرية ورجع الى البيان لقرب المعطوف عليه وقيل يعتق الاخير ويخير في الاولين
لانها عاطفة على الاول فوقع التردد بين الاول والثاني فقط ويتنجز عتق الاخير لانه كاحدهما
حر وهذا وعليه الجمهور ورجح بان التغيير ضروري لان مقتضى هذا اجراء الحرية بالفعل تغيير باو فا
لتغيير عارض بما ثبت ضرورة لتصحيح اللاحق وهي اي الضرورة مندفعة بتوقف الاول على الثاني
فقط فلا حاجة الى القول بالتوقف على الثالث فان الضرورة تتقدر بقدرها ويكتفى بالاقل
فان التغيير ليس باصل والظاهر عدم التغيير فافهم لعل اشارة لانه كما ان حديث ضرورة
التغيير يرجح مذهب الجمهور فحديث قرب المعطوف عليه يرجح مذهب زفر والعبارة ان محل
الواو مفرد فينبغي ان العطف على مثله وهو الاول والاوسط والمعنى هذا او هذا وهذا او
هذا او هذان واما العطف على مجموع المفهوم المردد فلا يخلو عن شائبة تكلف وفيه ما فيه والترجيح
لمذهب الجمهور على ما في التوضيح بلزوم تقدير التشريك على الاول اي على ما ذهب اليه زفر لان الشيء وتحرير
الترجيح ان الواو لو كانت عاطفة على الاوسط كما هو مذهب زفر فيكون التردد بين حرية الاول
وحرية الاخيرين فيكون بمنزلة ان يقول هذا حر او هذان وليس يصح ان يكون خبر هذان حر هذا

لانه مقصود منهم ان يشتمل فلا من تقديره فلا نسلم اللزوم اي ذلك الشيء لانا لا نسلم الملازمة القائل لانه على تقدير
مذهب نزفر لزم تقدير التثنية فانه يجوز ان تقدير غير احمر او غير احمر وغير اخضر وانما يلزم تقدير التثنية لو كان
مع لفظ مذكور اغاية ما يلزم انه يلزم زيادة التقدير قلنا ان جهاد ومنع بطلانه والقائل مشترك الالزام
فانه لو كان معطوفا على الاول فلا بد من تقدير الخبر فالتقلت ان الخبر المذكور خبره قلنا مثله فيما
اذا كان معطوفا على الوسط فافهم ولا نم ايضا بطلان التالي فانا لا نم ان تقدير التثنية محذور
فان القدر المسلم تقدير خبر مشارك للمذكور في المعنى دون الصيغة واما الاشتراك في الهيئة فغير لازم
وما الدليل عليه فانه كثيرا ما يغاير المقدار المذكور في صورة العطف نحو هند جالسة وعمرو وقال الله
تعالى لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وقال الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي
مختلف اي نحن راضون فان قلت ان الذي ذكرت يفيد عدم بطلان تقدير التثنية واما
عدم الاولوية فلم يبطل وفيه المطلوب فان الكلام في الترجيح قلت لا نم الاولوية والمقصود ان التالي
ان جعل جواز تقدير التثنية وبطلان الجواز فممنوع وان جعل بطلان الاولوية فهو ايضا ممنوع فافهم
وقد ذكر التوضيح وجها للترجيح وهو المختار فان استشهدت فارجع الى المسئلة حتى للغاية ولو
باعتبار المتكلم نحو مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة وتحقيقه ان الانتهاء لا بد
من ان يكون متعلقه ذا امتداد له مبدأ ومنتهى وهما حقيقيان او ذهنيان وهو ان يكون الشيء
بحيث يعتبر العقل شيئا من مبدأ او مبدأ منزلة وجود معنى فيه صالحا لان يجعل مبدأ ودون آخر كما في
مراتب الصفوف فان المراتب مبدأ ذلك المعنى قد يكون من قبيل الشرف او الخسة فالانتهاء
باعتبار القضاء مراتب الاشراف او الخسة الى الاخس او الاشرف فهذا باعتبار المتكلم فموت
الانبياء عليهم السلام ليس منتهى زمانيا ضرورة لكنه منتهى رتبي في قدوم الحاج لكن في الاول من
الاخس الى الاشرف وفي الثاني بالعكس وفي التحرير وكونه اعلى او احط ليس بمعنى الغاية اذ لا يمنع مجيها

الا انتهى الحكم وهو لا يستلزم ذلك وتأتي اليه في اعتبار المتكلم لكلم بنفسه الوجدان اذ لا يجد المتكلم اعتباره
كون الموت تعلق شيئا فشيئا الا ان انتهى الى البشر علينا وعلى نبينا السلام
وعليه في قولهم مات الاباء حتى ادم وورد على المص بقوله واعتبار ذلك الا اعتبار اي اعتبار
الغاية بالنظر الى اعتبار المتكلم ليس بتكلف بل لتحقيق العرف ومكذب الوجدان غير صادق لان الا انقضاء
من حيث المراتب الرتبية معقول ومنه ذكرت الفصل حتى الفرعي ومع ذلك قد يفهم عادة
اهل اللغة فلا بد من القول به ويكون حتى جارة تارة وعاطفة اخرى وشرط المبعضية في كلتيهما اي
شرط استعمال الجارة والعاطفة ان يكون مدخولها بعضا مما اعتبرت الغاية بالنسبة اليه نحو مات الناس
حتى الانبياء عليهم السلام وعلى نبينا وعلى اله الطيبين الطاهرين فان قلت ما تقول في نمت البارحة
حتى الصباح فان الصباح ليس بعض من البارحة قلت لعل المراد بالبعضية اعم من ان يكون جزءا حقيقيا
او حكميا كان يكون ملاصقا للجزء الاخير بحيث لا يستقل وجوده بدونه ويكون الغاية اخرى كما ابتدائية
يعود ما جملة وهذا اسهل على الفهم لكونها ليست بعاطفة كما اشعر به عبارة البديع ويساعده قول الجوهري والشرط
اي شرط حتى الابتدائية ان يكون الخبر الواقع في الجملة التي بعدها من جنس المتقدم سواء كان داخلا في انواعه
او يكون مشاركا له في اخص من اللوازم حتى ان النفي اللفظي يتبادر عند سماع الراوي هو بعينه
ولا يرتبك هذا اللفظ في توهمك لزوم الاسمية للابتدائية كما يدل عليه لفظ اليزدي لان الخبر هو المسند
لانها قد تدخل على الجملة الفعلية ايضا كقوله تعالى ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء
وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين امنوا معه متى نصر الله الا ان نصر الله قريب برفع يقول على ما قراه
نافع والمثال المورد في الكتاب ان كان لكل مرفوعا والمعنى عبارة الكشف حيث قال موقع حتى
الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى من غير ان يكون جملة مستدأة او غاية مع جملة مستدأة فان قلت لما
ان معنى الى كيف يسوغ دخولها على الفعل اللفظي او داخل حرف جر قلت بتقدير ان المصدرية فيجعل اسما

ومنه أي من قبيل حتى الابتدائية قول امرئ القيس سريت بهم حتى تكل مطيهم وحتى الجياد ما يقدن
بأرسان السرى السير في الليل الكلال التعب والضعف والمطي المركوب والجياد جمع جيد
والقود معروف والأرسان جمع رسن تقول سريت بهم حتى عطب المطي لهم وسرت حتى الخيل
الجياد للانقياد بالرسن بل القي على غواربها لو مات طهارتها خليت سبيلها عنها فلم يمش يمينا و
لا يسارا بل سارت مستقيما والواو حال والواو العاطفة على حتى الجياد ليدل على المغايرة عاطفة على
جملة مبتدأة والفاء فيه دليل على ان لكل ما بعد رفع فلا لازم عطف الجملة على غيرها الا ان يقال يكفي صورة الجملة
للعطف فافهم ويصح بالأوجه الثلاثة العاطفة والجارة والابتدائية قولهم أكلت السمكة حتى رأسها
أما العطف فهو على تقدير النصب فالمعنى ان الأكل واقع الرأس أيضا وأما الجر فظاهر وأما الابتدائية فبحذف
الحذف الخبر من جنس المتقدم أي حتى رأسها مأكول قيل هي على مذهب الكوفيين والبصريين لا يرفعون
الا اذا كان ما بعدها جملة مخبرة ومن دخل ما بعدها فيما قبلها في الحكم جارة وانما قيد بان الدخول حالا
في العاطفة مذاهب أربعة أولها الدخول وثانيها الخروج وثالثها ان كان جزءا مما قبلها كل متعلق ذلك
الحكم دخل وان لم يكن جزءا لم يدخل وهذا ارشد كما ان البعضية غير لازمة في الجارة ويعرف في كتب
النحو البعضية كما قدمنا ورابعها لا دلالة على شيء من الدخول والخروج الا بقرينة خارجة وفي التيسير الاول
مذهب ابن السراج وابي علي واكثر المتأخرين من النحويين والثاني مذهب جمهور النحويين وفخر الإسلام
ومتابعيه والثالث مذهب الفراء والمبرد والسيرافي والزمخشري وعبد القاهر والرابع مذهب أبي
مالك علمائنا في الحاشية وقال الشيخ ابن همام هذا المذهب احد المذهبين الاولين الا ان زاد
انها دالة على الخروج كما هو دالة على الدخول وفيه بعد وورد عليه المصنف بقوله وليس هذا المذهب الرابع بأحد
الأولين كما في التحرير لانها قسيم الدال وهذا ليس بل التوقف في الدلالة وحاصله ان القسمين الاولين
ان الدخول وضده مدلول حتى ولكن الرابع ان حتى لا تدل على شيء منهما وانما يفهمان بأمر خارج عن العرف

والعجب منه كيف حمل الحد الاولين ولم يحمل على الثالث فانه يمكن ان يقال بان عدم الدلالة على شئ وانما
الدخول لقرينة الجزئية وعدمه لقرينة عدمها غاية الامر ان القرينة ههنا مخصوصة وهو في التشبيه كانه اراد ان
حتى ان كانت بحيث يتبادر الدخول مطلقا يتعين ان يكون مراد المخرج ودلالتها على الخروج ما ظاهره والكلام
يتبادر الخروج فبالعكس فانه يبعد كل البعد ان يدعى كل تبادر نقيض ما يدعيه الاخر ولو فرض ما فيه والاتفاق على الدخول
في العطف والابتدائية لا تتاتى ان حتى الابتدائية داخلة على الجملة ولا معنى لدخولها فيما قبلها وان قيل ان المراد ان المسند
فيها على المسند في الصدر متعلقها داخل في الحكم السابق ففيه ما قد عرفت كانه جعل التجار من قبيل الدخول والبعد
فيه كل البعد لان المراد بالدخول فيها دخول ما بعدها في زمان ما قبلها فحتى مرض حتى لا يرجى الشفاء ان الياس في زمان
المرض واستعيرت حتى للسببية الى السببية ما قبلها لما بعدها كاسلمت حتى ادخل الجنة فان الاسلام سبب مفض
للدخول في الجنة [illegible] معناها [illegible] واشار الى وجه الاستعارة بقوله فان السبب لا يظهر تمامه بالمسبب فان السبب انما يعرف سببيته
اذا ظهر اثره فان السحاب اذا لم يتعقبه المطر فلا يعرف سببيته والانصاف ان المسبب مما يستدل به على ان تمام
وجوده متعلق بالمسبب فكانه انتهى وجوده بالمسبب فيلتئم ان يستعار للسببية ادنى شيء وهي الانتهاء مناسبة
واليه اشار بقوله فكانه الى [illegible] انتهى سببه بالمسبب [illegible] ما وقع في الكشف ان العلاقة المصححة للاستعارة
الاشتراك في الانتهاء ولم يرد به ان الاشتراك في نفس الامر كيف لا يكون مراده ما ذكرنا وكيف يكون
مراده ما لغيتا ولو كان الانتهاء في حتى السببية حقيقة وفي نفس الامر لكان الغاية حقيقة [illegible] لان
المفروض الاستعارة واذا علمت ان مراد صاحب الكشف ذلك فلا يرد ما اورد عليه في التلويح ان الدخول
في الجنة ليس منتهى الاسلام فلا يصح ان يكون حتى في اسلمت حتى ادخل الجنة للسببية وما اختاره صاحب التلويح
في التحقيق وهو التشبيه بعد رده صاحب الكشف من انها مقصود [illegible] فهو ان [illegible] لكن السبب
الغاية مقصودة في المغيا لكن المسبب تقدم وصدرت المناسبة بينهما فاستعير الكلمة الموضوعة لاحدهما للاخر
[illegible] فان المقصود [illegible] في الكلمات [illegible] نظر فان المقصود [illegible] ابراد

وجه التسمية والاستعارة ولا اطراد فتحقق المناسبة في بعض الصور كاف ولا شبهة في ان بعض الغايات
مقصودة البتة وكذا المسببات فتحقق علاقة الاستعارة والتخلف في بعضها غير ضائر وهذا
والكان في نفسه كلاما حسنا لكن لا يحسن في توجيه كلام التلويح فانه ايضا نقض وجه العلاقة المذكور
في الكشف فلا بد له من ان يورد وجها غير منقوض الا ان يقال ان مراده ان الدخول منتهى الاسلام
وكذلك الامثال الاخر التي فيها حتى للسببية فلا يوجد وجه العلاقة في كل شيء يقدر والتخصيص يحدث الاسلام
او اسلام الدنيا كما في التحرير اي ذكر في بحث تشعر بالارتضاء به وان لم يكن نصا فيه فيتكلف اما الاول
فلتصحيح السببية الا انها لا تصح الا عند عدم صحة الغاية وهي انما تتحقق فيما له امتداد وحدوثه لا امتداد
له او لان الدخول علة غائية ولن يكون في المشهور الا اختياريا وما هو الا احداثه واما الثاني فلتصحيح الغاية
والمراد باسلام الدنيا هو الايمان الموجود في الحيوة الدنيا او الانقياد تحمل التكاليف وكلاهما منتهى بالدخول
وكل التكلف اما الاول فلان نفس الاسلام سبب له ولن هو منتهى لانه متحقق بعده ايضا على ما هو الاثمة
ولن معنى السببية في هذا المقام الا السببية بما قبل لما بعد وهي حاصل فلا يلزم ان يكون ما بعد غاية ولئن
سلم فالمقدمتان ممنوعتان بل التحقيق ان نفس الاسلام علة غائية للدخول وكذا الغاية اختياري ولكن الغرض
ان يحكي معنى الحدوث فافهم واما الثاني فلانه تقييد بلا ضرورة والتفات منتهاه فان زمان الدخول متحلل
الا ان لا يعتبر فانه مخالف للدنيا وشبيه بالاخرة فكانه منها وفيه تكلف لا يخفى ويمكن ان يقال ان
المراد بالحدوث الوجود وفيه ما لا يخفى من التكلف وعلى هذا اقيس اعتباره للسببية بمثل ما مر في حدوث
الاسلام وفي التحرير ايضا والوجه سببية احدهما للاخر ذهنا او خارجا للمساعدة المثل وفي بعض شروحه
يكون وجود الاول خارجا سببا لوجود الثاني ذهنا كالمثال الذي او علة كحرف حتى الحرب او يكون
وجود الاول ذهنا سببا لوجود الثاني خارجا نحو قصدت البلد حتى الحرب او علة كعكس المثال او
وجود الاول ذهنا سببا لوجوده كذلك كرست حتى علمت النتيجة او علة كعكسه وفيه ما لا يخفى على المتدبر دخول

دخل حتی علی المسبب بمن وجه غیر مانوس فالصواب ان مقصوده انها تجوز فی السببیة الخارجیة والذهنیة
ای العلیة الغائیة تتم فی المثال المضروب یحتمل ان یکون معناه سببیة الاسلام للدخول او سببیة تعقل
الدخول لانه لو اعطی الاسلام کما هو الشان فی الغائیة فافهم وان لم یصح للغائیة او السببیة وقد عرفت
فیما سبق ان ادخل النفی علیه والمعنی لم یصح لهما فیجوز للعطف لمطلق الترتیب کالواو وهو مجاز للعطف
ومن ههنا من تجوز بها فی العطف المحض یجوز الفقهاء نحو جاء زید حتی عمرو والنسبة لم دلت علی ان اهل
الادب لا یجوزونه وهو المصرح به فی التحریر ووجهه ان الاستعارة لیست من شرطها نقل الآحاد فلا باس
بالاستعارة وفیه ان المعتمد فی هذا الباب قول اهل اللغة وهم اذ منعوه فیتجوز ههنا فی غیر موضع وفیه ما فیه فرع
قال ان لم آتک حتی اتغدی عندک فکذا ای زوجته طالق او عبده حر مثلا فیشترط للبر وجود الفعلین ولو کان
وجودهما متراخیا الا ان نوی الاتصال ح او شرع هذا الکلام ان حتی فیه لیست لتصلح للغایة ولا السببیة
فهی للعطف المحض اما انها لیست تصلح للغایة فلان المغیا ینقطع عند الغایة وههنا الکف ان التغدی
عنده احسان منه الیه ولا ان یحمل مما یدعوا الی ذلک وقد اشتهر ان الانسان عبد الاحسان بل لو کان
الاتیان معینا کان قال ان اتیتک الیوم حتی اتغدی عندک فی اللیل کان یصح الغائیة واما انها لیست
تصلح للسببیة فلان حاصلها المجازاة ولا یصح ان یجازی احد نفسه لفعله وههنا یلزم ذلک فان الاتیان
من صنعه وکذا التغدی فیلزم ان یکون جازیا نفسه بالتغدی علی فعله وهو الاتیان بنفسه فلا بد وان یکون للعطف
المحض فالمعنی ان لم آتک فلا اتغدی عندک فیعتبر حرف النفی متعلقا بنفی الفعلین وهو علی نحوین الاول ان ینتفی
الفعلان جمیعا والثانی ان ینتفی احدهما فشرط الحنث انتفاء احد الفعلین فاذا انتفی فالعبد حر وشرط
البر وجودهما ولو کان علی سبیل التراخی لانه لا یعوض فیه الا ان نوی الاتصال ح فشرط الحنث نفی
الاتصال وشرط البر الاتصال هذا وانت لا یذهب علیک ان مرجح السببیة کون ما قبل سببا والآخر مسببا
وان یجعل الانسان فعله علة غائیة لفعل آخر ککتبت الکتاب لا للطلب والمراد الغائیة خارجیة ولیس معناها

المجازاة مثل مجازاة السارق بالقطع مثلا حتى تمتنع والظاهر الاول ان يكون حتى للغاية للنفي لا للمنفي فالمعنى
ان انعدام الاتيان الى التعدي ان وجد بعده حرف فشرط الحنث انتفاؤه الى التعدي فان لم يات
ولم يتعد فالعبد ليس بحر وقع مشكل المسئلة لان الصحيح انه للغاية ولكن الظاهر ان الغايات في النفي تتوسط لـ
المنفي ولذلك لم يلتفتوا اليه والاوضح ما في التحرير من زيادة من بيان في الاستثنية وهو ظاهر وعلى ما قرأته
يمكن ان يقال ان المراد التعدي من مال الاخ وهو الظاهر فانه لم يثبت التعدي الى المخاطب فلا غبار
واعلم ان الصحيح حتى العبد بدون الالف فانه معطوف على المنفي المجزوم وفي لا انجاه لما عنوت ولكن النسخ
الكتابة وتحتمل ما على الالف وهو سهو من قلم الناسخ حروف الجر منها الباء للالصاق ومنه اي من الالصاق
الاستعانة نحو كتبت بالقلم فان الكتابة ملتصقة بالقلم وعلى هذا فمن السببية والظرفية والمصاحبة
وباء المقابلة اشبه بالاستعانة فان الاثمان وسائل يستعان بها على المقاصد فانه ظاهر ان
المبيع والمشتري مما هو مقصود بالذات فصح الاستبدال بالكر من الحنطة قبل القبض في اشتريت
هذا العبد بكر حنطة موصوف دون العكس لانه سلم ولا بد فيه من القبض وحاصل الفرق ان الباء في الاول دخلت على
الحنطة وهي باء المقابلة وهي للاستعانة وهي التي بالاثمان فيكون العبد مبيعا والحنطة ثمنا فيجوز استبدال
الثمن قبل القبض وسائر التصرفات فيه والباء في الثانية وهي اشتريت الحنطة بهذا العبد دخلت
على العبد فيكون هو ثمنا فالحنطة مبيعة واذ هي ليست عينا لكونها مورد العقد بالوصف فيكون العقد
سلما والاستبدال المسلم فيه لا يجوز لان من شرط الاستبدال فيه القبض والمسئلة مفروضة فيما لا قبض
فيه وقول الشافعية الباء للتبعيض في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم انكره محققو العربية كابن جني وغيره
حتى قال ابن برهان من زعم ان الباء للتبعيض فقد اتى اهل اللغة بما لا يعرفونه فلا يعتد به وما قال القاضي البيضاوي
في المنهاج تبعا لما ذكره الامام الرازي في المحصول وغيره انه اي الاستشهاد بانكار محققي العربية فذلك
شهادة نفي فان حاصله انه لم يجئ الباء له والشهادة على النفي غير مقبولة بالاجماع مدفوع على وجهه بانه شهادة

كشهادة حصر الورثة بنوا انه وهي في نفي لانه ليس من باب الشهادة بل هو من باب الاستقراء
واهل الورثة استقروا فلم يجدوا اما مستعملا فيه بل علانة باوجدوه مستعملا في المعاني المعهودة
بالاستقراء التام وبه يعلم ان غير المعاني المعهودة ليس من معانيها كما اذا استقرأنا فوجدنا الفاعل
حيث ما استعمل مرفوعا وبه يعرف انه ليس بمنصوب ولا مجرور ومثل هذا الاستقراء مقبول حجة عند بعض
انه رد على القائل ان الباء للتبعيض بانه ضعيف لانه لم يقل به احد ومع ذلك ليس من نوع باب الشهادة على
النفي مقبولة اذا كانت مما يحيط العلم كالشهادة على حصر الورثة فانه نفي مع كونه مقبولا لان العلم
قد ادركه والسر فيه ان الشهادة انما اعتبرت مثبتة حجة على الاثبات لانه مما يعرف ويدخل تحت احاطة
دائرة علم الشاهد فانه يجوز ان يشاهده والنفي مما لا يدخل تحت علم الشاهد فانه يجوز ان يكون المنفي
ولم يكن ثمة هذا الشاهد والسر فيه ان النفي مستوفي للعموم ولازم المدعى طول العمر غير مقبولة كما اذا ادعى
ان زيدا باع منه وانكر زيد وقال لي ما بعت فيستشهد ويقول الشاهد ما باع وهذا غير معقول فان الشاهد
قد يغيب عن زيد السنة وفي تلك الحال يجوز ان يكون باع منه بخلاف الاثبات واذا علم ان الشهادة
انما لم تصح على النفي لانه لا يحيط علم الشاهد فان كان من جنس ذلك تقبل البينة كما ادعى انه باع منه
في الوقت الفلاني فقال المدعى ما بعت في ذلك الوقت وشهد على المشهود فانه من جنس مما يعرف وما
نحن فيه من هذا القبيل وقد نقل عن الاصمعي التبعيض في قولهم شربت بماء البحر وقد اشار اليه في قولهم شربت
بماء الدحرضين غير مثبت لكون الباء للتبعيض لاحتمال الزيادة والتضمين وتمام البيت شربت بماء
الدحرضين فاصبحت زوراء تنفر عن حياض الديلم الدحرض العظيم اسم بلد وقيل ... وهو السحاب
الماطر للبلاد نهارا وكانه يعظم اوه ويجوز اعدائه فشبه نفسه الصاحب الذي لم يشرب من ذلك الماء وشبههم
بالشارب من البحر وحاصله ان صاحب البحر وهو عدوه ينفر عن صاحب الديلم وهذا ليس بمثبت للزيادة
لانها يجوز ان تكون زائدة والضافة او يتضمن الشرب معنى الاخذ ونحوه كما لا التذاذ في ... يلزم ...

[illegible]

الاذن وان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق لانه اي لان هذا الاستثناء مفرغ حذف منه
المستثنى منه علما لان خرجت للالصاق ان يكون مستثنى منه والباء اذ هي للالصاق فلا بد
من ان يكون المستثنى منه ملصقا لشيء فلم يخرج خارج الا خروجا ملصقا به اي بالاذن فالمعنى
ان خرجت خروجا ملتصقا لشيء فطالق الا ان خرجت بالاذن فالطلاق عند الخروج بغير الاذن
والبر عند الخروج بالاذن فلو خرجت بالاذن لم يطلق ثم لو خرجت بغير الاذن يطلق لان الطلاق
على كل خروج بغير الاذن بخلاف ان خرجت الا ان اذن لك لان الاذن غاية تجوزا لتعذر الاستثناء
لان المستثنى هو الاذن فلا بد ان يكون المستثنى منه من جنسه وليس شيء يصلح له فالمعنى
ان خرجت الى ان اذن فيتحقق البر بالمرة فلا يشترط تكرار الاذن ولزوم تكرار الاذن في دخول
بيوته عليه وعلى اله السلام انما هو بالتعليل جواب عن سوال قائل بانه يشترط تكرار الاذن في قوله
تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم مع ان الاذن مقرون بالا ان فيكون بمعنى الى فالمعنى
لا تدخلوا الى الاذن وهذا لا يقتضي التكرار وتقرير الجواب ان الاشتراط المذكور ليس من تلك العبارة بل من
التعليل لقوله تعالى ان ذلكم كان يوذي النبي فلا دخل الا بالاذن لان الدخل موذ وهو منهي
عنه اقول حذف حرف الجر ههنا قياسي لان المصدر المحكي شائع فما وجه الترجيح اعتراض على السابق من
قوله بخلاف الا ان اذن وتقريره ان القول بكون الا بمعنى الى قول بالتجوز وهو خلاف الظاهر ثم ان حذف
حرف الباء في امثال هذا المقام شائع فالمعنى الا بالاذن فيرجع الى التوجيه الاول وايضا المصدر المقدر قبله
الحين شيوعا فيجوز ان يكون المعنى ان خرجت الا حين الاذن فيرجع اليهما ايضا والكل مشترك
في انه خلاف الظاهر والاخيران يترجحان بالقياسية والشيوع والاول مرجوح بالندرة فلا ترجيح
له فما بالهم خرجوا عليه واعرضوا عن الاخرين واجاب عنه صاحب التوضيح بان التقدير الحين لوجب تكرار الاذن
والذي يحكي بصدده لا فيحنث الا بخرجة مرة بغير الاذن ويحنث على الحاكي فيقع الثلث بالحنث

فى الحنث وعدمه باب من قبيل فلا يثبت بالشك وبهذا اقول بالموحد واعتذر عنه فى التلويح بان ههنا
تقديرا ثالثا وهو حذف الباء وعند تعارض يجوز الامرين الى حذف الحلى لتقييد هذا الوجه سالما فى
ما ذكره المص كما حرر بان نفع النفى ومع ذلك الترجيح بالقوة لا بالكثرة فيحدث تجوز الاخص الى
عارض كلا الوجهين فيحدث الشك ما ثبت بلا كلفة قال الشيخ عبد السلام فى شرح المنار وحاشيته
ان حذف الحلى والباء يستلزم الاضراف فانه يحذف الحلى فى المستثنى منه وفى المستثنى ولا كذلك
الباء بخلاف ما اذا كان الا بمعنى الا فانه تجوز واحد بخلاف قوله الا باذنى فانه لا يحتمل الغاية لمنع الباء
عنه وان الزمان كم متصل الرفيف عدد الا باعتبار الاجزاء فالاستثناء يكون من قبيل استثناء
البعض من الابعاض ثم الحرمة فى الزمان ممتدة من حين التكلم لان التحريم فى الزمان الماضى محال
فيكون المعنى ان خرجت فى زمان متصل بالكلام وهو متصل ممتد الى ما لا نعلم فيكون الحكم ممتدا
الى او استثناء بعض من متصل ممتد يكون تقطيع بعض عنه فى الحكم اللاحق لا فيكون ذلك البعض
غاية لما قبلها بالنفى عن جريان الحكم الى ما بعده فالاستثناء على التقدير صحته يستلزم الغاية فلا الى التجوز
وقالوا ان الاهم هنا بمعنى الغاية فاذا لم يجرى الحكم الى ما بعد الغاية يبقى الاباحة الاصلية فتامل وقال المعتصم
بحبل المتين ان ما ذكره انفع بما قدم فان الغاية والشيوع راجع على الندور والكل ما موجبى
لكثرة الحذف ويبقى ظاهر ثم ان الاستثناء من المتصل قد يكون بحيث يخرج عنه البعض متوقفة
كما انى وطئت ارض الهند الا الارض الجور وههنا من هذا القبيل فلو خرج مرة بغير الاذن يحنث
بخلاف الغاية فحكم الغاية والاستثناء مفترقان فى لا حاصل لما ذكره وان ادعى ان الاستثناء
بهذا الطريق غير معقول من حيث النقل والعقل فالقصور فيه ظاهر فانه يصح ان لو خرجت كل
الا يوم الغيم فهو دعوى محضة وقال الشيخ ابى الفارض وعندى عنى كل يوم ارى لها جمال محيا ما
يبين قرره مستند على الاستعلاء ولو بمعنى ان على الاستعلاء وهو متنوع الى الاستعلاء الحسى كما فى

[illegible]

زيد على السطح والى الاستعلاء المعنوى كعليه دين ومنه قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم فاذا استعملا لا

فيعم اللزوم كاللين فى له على دين واستعير على فى المعاوضات المحضة كالاجارة والنكاح والبيع فمعنى الجمعى ان

لايكون صحيحا بدون المعاوضة للالصاق الذى هو المقابلة كما مر فى الباء ان المقابلة من الاستعانة

التى هى من انواع الالصاق فمعنى قوله بعت هذا العبد على الالف بالالف وعلى فى الطلاق اى فى التصرفات

التى ليس من شرطها العوض كالطلاق والعتاق للشرط عنده اى عند ابى حنيفة ففى طلقنى ثلثا على الف

له بواحدة لعدم انقسام المشروط على الشرط يعنى ان معناه ح ان اديت الى الفا فطلقنى ثلثا فالشرط

مع المشروط لا ينقسمان فلو طلقت واحدة لا تقع شى لان الوقوع بالشرط وما وجد ولا يلزم عليها شى

من المال كالثلث لعدم الانقسام وعندهما اى عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله على الواقع فى الطلاق

عند بالصح للمقابلة للالصاق كما فى اخواتها عوضا اى الالصاق المقابلى فينقسم ثلث الثلث اقول ترجيحهما

اى قولهما حسب ما ذكر فى التحرير بان الاصل فيما علم مقابلته بمال العوضية والطلاق والعتاق قد علم مقابلتهما

بالمال فيكون المال فيهما عوضا ضعيف لان ذلك اى كون اصالة العوضية فيما عهد فيه المقابلة بالمال

انما هو فيما لا يحتمل الشرط المحض واما فيما يحتمل الشرطية والعوض فلا نم ان المقابلة اصل وكيف وحرف على

ليس اصلا فى الشرطية ولا فى العوضية بل يحتملهما والطلاق والعتاق كذلك فكون المال المذكور فيه عوضا

البتة غير ظاهر ولعل الظاهر ان الظاهر مع التحرير فان المال صالح للعوضية فى الطلاق الفضل اصلح

لذلك فالظاهر انهما قصد المبادلة كبر ترجيحا اى ترجيح قولهما ضعيف كضعف ترجيح قول ابى حنيفة بانه اى بان

لفظ على مجاز فى الالصاق فى العوض حقيقة فانه من افراد اللزوم يعنى ان حقيقة على اللزوم وهو فى

الالصاق الملزوم للعوض لان الرجوع فى المعاوضات صحيح وقحط وجود الحقيقة اللتى بان يكون

معنى حقيقيا فما ذكره من ان الالصاق معنى مجازى ممنوع اقول اللزوم انما يتحقق بعد التعليق يعنى ان اللزوم

انما يتحقق اذا تحقق ان ما بعد على متعلق بما قبل وليس الشرط الا انه اى التعليق او حب المقابلة والمقابلة

[illegible]

والمقابلة توجب اللزوم فالتعليق يوجب اللزوم والشرط لا يوجب والكلام في اصل التعليق لو اي ان الكلام
في ان تعلق على هل هو على سبيل التعليق او الشرط وقال المعتصم بحبل المتين لي نظر لكن له توجيه فان
مقصود القائل ان المقابلة من انحاء اللزوم والشرطية ليست كذلك فالمقابلة نوع حقيقي دون الشرطية
فقول شمس الائمة ان الالصاق مجاز غير صحيح والظاهر ح وروده وغاية ما يرد ان المقابلة ملزومة
للزوم وليس افرادها فلا يكون حقيقة وفيه انه في صدد بيان المستند ويكفيه للتقريب اللزوم بخلاف
الشرط فانه لا لزوم فيه اصلا فلو كان واحد منهما حقيقيا فالاليق ان يكون الالصاق من الحقيقة
لا ان يكون الحمل على التعليق كما قال شمس الائمة وينظر اليه كلام البزدوي فان قلت ان الجزاء لازم للشرط
في كل مادة فنفسه معناها الحقيقي اظهر وجودا قلت ان معنا ما اللازم على نحو على ادمن وهو في المقابلة
اظهر اقول ان ترجيحه اي ترجيح مذهب ابي حنيفة بان تعلق المجموع بالمجموع صونا عن الالغاء ضروري لان
كلمة على سواء كانت للشرط او المقابلة لا بد لها من ان يكون المقابلة من مقابلة المجموع بمثله فان كانت بمعنى
الشرط فالمعنى ان كنت طلقت ثلثا فعلي الالف فالالف متعلق بالمجموع وكذا ان كانت بمعنى المقابلة
فانه انما قوبل المجموع بمثله فلو لم يكن مقابلة المجموع لمثله لزم الالغاء فهو من الضروريات والانقسام البعض
على البعض زائد بلا دليل فان الطلاق يحتمل للامرين الشرط المحض فالمقابلة والاول لا يقتضي الانقسام
اصلا والثاني لا يقتضيه فالانقسام ليس من ضروريات الكلام بل نقول ان على سواء كانت للشرط
او لا فالانقسام امر غير ظاهر فان المقصود المرارة الانقطاع بالمرة من الزوج وهو في الثلث دون الانقسام
لا يحصل هذا المطلوب فصار هذا مثل بيع الحيوان فان اجزاءه لا ينقسم على اجزاء الثمن بخلاف بيع البيع
ونحوه فانها لا يحتمل الا المقابلة فلا بد فيه من الانقسام مهما امكن واذا كان الانقسام من الزوائد بلا دليل
ومرجح له فلم يثبت الانقسام قال المعتصم بحبل المتين ان هذا الترجيح انما يصلح مويدا للترجيح عدم الانقسام كما هو
المراد بل لا دليل على ان كلمة على للشرط المحض وكان المطلوب هذا وفي الجواب ان معناه ان مقابلة المجموع بمثله

ضروري والانقسام او مشكوك فيه فلو حمل على المقابلة يلزم الحمل على المشكوك فلا يصح فيه الشرط فافهم
فرع في على الف من ثمن الدين فانه للالزام فيرجع موداه الى الزام الالف على القائل وهو في الدين ودين
الامانة ولو وصل وودلعة يعني قال على الف وديعة تعين المجاز فانه لو حمل على الدين يلغو او وديعة تمحض الضرورة بان
ان يكون السابق واللاحق قرينة على المراد والابطلي وهو الى المجاز وجوب الحفظ فلا تعدي فيه فلا ضمان
مسألة من تختلف فيها فكثير من الفقهاء ذهبوا الى انها للتبعيض وفخر الدين ذهب الى انها
للتبيين وجمهور ائمة اللغة ذهبوا الى انها لابتداء الغاية مكانا او زمانا على الصحيح وفيه اشارة الى ان
ما يتراءى من كلام البعض انها لابتداء الغاية في المكان دون الزمان غير صحيح فان الاستعمال شائع
فيهما والفصل هذا الى وهي تعم الغايتين قال الله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وارجعوا سائر الائمة
معانيها المستعملة فيها من التبيين والتبعيض الى ما ذهبوا اليه من الابتداء وقالوا ان ابتداء الغاية
موجود في كل معنى والحق ان التبعيض والتبيين في نحو اخرجت من شهر لـ كذا والابتداء في نحو اخذت
من الدراهم تعسف يعني ان كلمة من ظاهرة في ابتداء الغاية في من شهر ويلزم على القائل بقصرها على
التبعيض والتبيين ان يكون على التبعيض والتبيين واعتبارهما فيه تعسف فانه بمعزل الظاهر و
كلمة من ظاهرة في اخذت من الدراهم في التبعيض وابتداء الغاية في ذلك تعسف فانه ظاهر ان
الاخذ انما هو اخذ لبعض الدراهم فلو كان للابتداء لم يفهم منه ان الدرهم ماخوذ والقول بان اخذ الدرهم
انما شرع من الدراهم ففيه ابتداء الغاية لا يخلو عن ضعف فانه فرق بين بين المقصود وبين
التحقق ضمنا والظاهر ان ائمة اللغة لم يريدوا ان من التي استعملت في التبعيض مستعملة للابتداء
بل ان الاصل فيها الابتداء وكل معنى سواه كانه فرع له ولذلك لا يخلو عنه وهذا اشعر القول في الابتداء
ورد على القول بانها مشترك من تلك المعاني المتبادر وقد عرف انه من امارات الحقيقة مسألة الى لانتهاء
حكم ما قبلها الامر خوطها في دخول ما بعدها في حكم ما قبل فذاهب ائمة اللغة الدخول وعدمه والدخول ان كان جزءا

الكلام جزئيا والعدم ان لم يكن والاشتراك والثالث حقيقة عدم الوصول وانما هو بالقرينة وهي الجزئية
وعدمها قال الرابع في اللاغز معروف وفي التحرير انه ايضا غير ثابت في حتى ولعل الشيخ نفسه عند ذهب الدخول تارة
وعدمه اخرى بالقرينة وعلى هذا فالمذاهب ثلثة والذي نقل من قبل الدخول في الجزئية وعدمه عند
عدمها راجع الى عدم الوصول حقيقة اي كما ان المذاهب الاربعة ثابتة في حتى كما عرف لكن
الاشهر في حتى الدخول وفي الى عدمه والتفصيل يتناول الصدر كالمرافق فيدخل ويسمى غاية الاسقاط
وعدمه كالليل فلا ويسمى غاية المد حسن بغض ان التفصيل الذي ذكر في الكتب من ان صدر الكلام مع
حكم الكلام متناولا لما بعدها ان لم يذكر الى كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فان اليد عبارة
من العضو الموصوف الى الابط ولذلك فهم بعض الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ذلك في
التيمم فيدخل ما بعدها في حكم ما قبلها فهي لاسقاط ما وراء الغاية عن الحكم ولذلك يسمى غاية الاسقاط
وان لم يتناول حكم ما قبلها ما بعدها كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لو لم يذكر الى الليل لم يتناول
اتمام الصوم لانه ليس بمحل الصوم فلا يدخل فيه ما للدلالة على ان الحكم ممتد الى ما وراءه ويسمى غاية المد وحاصله
ان ما نفي القرينتين فلا [illegible] على الدخول والخروج فلانه مذهب [illegible] كشف وقد تأيد باتفاق اكثر
ائمة اللغة وهم من مهرة اسرار اللغات وادلة اللغة فالقول ما قالوا في [illegible] في قول المقر على من درهم
الى عشرة قال زفر يلزم عليه ثمانية من الدراهم لعدم دخول الغايتين من قبيل التغليب اي المبدا والمنتهى
وهذا احتمال لا دليل عليه وعنده اي عند ابي حنيفة يلزم عليه تسعة من الدراهم لدخول المبدا بالعرف وعدم دخول
المنتهى وتوضيحه ان فاعل الظرف مقدر وهو الدرهم وهو بحسب ظاهره غير متناول للعاشر وفيه الخروج وعلى
ما علمت وفيه ما فيه فالاظهر الاحالة على العرف كما في الكتاب ولكن الخصم يمنعه فالاولى ان نقر في تحرير المسئلة
ان الدخول مشكوك فلا يثبت وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد يلزم عليه عشرة كاملة فلا بد دخول الغايتين
اما الاول فلما ذكره ابو حنيفة واما دخول الثانية فاشار الى وجهه بقوله اذ المعدوم لا يكون غاية [illegible] انه لم يتنبه

لا دراهم مخصوصة ولو خرج العاشر فوجوده ليس في الذمة فهو معدوم وهو لا يصلح للغاية فان قلت لا نسلم ان العاشر
معدوم اجاب بقوله ووجوده انما يكون لوجوبه وهو منتف فلا يكون صالحا للغاية فلا بد من بالدخول وهو المطلوب
فيجب به قلنا يكفي التعقل للتحديد يعني انه ان اريد ان الموجود في الذمة يجب ان يكون غاية فهو ممنوع فان التعقل
كاف لصحة الغاية وهو ظاهر وان اريد غيره فلا بد من البيان حتى يتكلم عليه مسئلة في الظرفية حقيقة
ونحو الدار فيه اي في تعرفه مجاز لان الظرفية الحقيقية على العكس فلو قال في غصبته ثوبا في منديل الى
يلزم الثوب والمنديل لان غصب المظروف بدون الظرف غير معقول فان محله المنديل للغصب لا معنى
لها سوى ان يكون مغصوبا الا ترى ان لا قوله قد وقع الغصب منه في الطعام فانه لا معنى له الا ان يكون
الطعام مغصوبا منه اظاهر ان كان الظرف لغوا وان كان مستقرا صفة لثوبا فالمعنى انه غصب ثوبا
كائنا في المنديل فلا دلالة على ذلك الا ان لي ان التقدير خلاف الاصل ويرده ان الظرفية حقيقة والحذف
متعارف فيهما واربا لا اعتبار ولم يبنوا على هذا القدر قال صاحب الكشف لانه اقر بغصب مظروف في
ظرف فلزماه فلزم عشرة في على عشرة في عشرة لبطلان الظرفية لان الظرف ان كان ظرفا على المعنى
وجوب العشرة فعدم صحة المعنى ظاهر الا ان قصد به المعية فعشرون فان قلت يجوز ان يكون الظرف
صفة لعشرة والمعنى ان الواجب العشرة الكائنة في الوجود والواقع مع عشرة اخرى قلت ان الظاهر ان
المعية في الحكم وهو الوجوب ويفصح عنه قوله جاء زيد مع عمرو فانه يفيد مجيئهما واشكل اذا اراد
عرف الحساب وهو الضرب وهو الظاهر فان الظرفية باطل ولا بد من حمل كلام العاقل على الوجه الصلاح ثم ان
العدد اذا كان مقوما مع عدد مع كلمة في متعارف الضرب وحقيقته تكرر عدد بعدة عدد ووجه الاشكال
ان حاصله يؤول الى المائة فينبغي ان يجب المائة ولكن والى اشار بقوله حيث قالوا بلزوم عشرة ودون
مائة الا في رواية غير مشهورة وهي رواية الحسن عنه لعل وهذا الاشكال سلمه ابن همام والمصنف بذكر
ما ذكر وافق مع هذا الاحتمال لضعفه ولا بأس بان يذكره قال صاحب الهداية ان عمل الضرب انما هو في

فيها وتم هو ان مع انه لا يفيد الا وجوب العشرة
وهو المطلوب وان كان صفة لعشرة ١٢ه

انما هو في تكثير الاجزاء لا في زيادة المضروب وح لا يلزم الا عشرة فمن كسّره الى المائة وخالف فيه وايده صاحب
الكفاية شرحها بانه لو كان يزداد المضروب لم يبق في الدنيا فقير لانه يضرب الماية في الالف فيبلغ
الى مائة الالف وهكذا وقال الشيخ الحداد في شرحها اي عرف الحساب منقول عن المعنى الاصلي
وهو وضع حسن في محل قابل للايلام فلا بد من العلاقة ولا يتصور الا ان غاية عمل الضرب يلغو في الاجزاء
لا في تعدد الضرب فلا يصح ان يراد تعدد المضروب فلو اريد ذلك كان ذلك استعمالا في غير المعنى
الاصلي والمجازي وهذا في الحقيقة تخطئة لعرف اهل الحساب هكذا قالوا وفيه نظر ظاهر اما النظر في قول
الهداية والكفاية فهو ان الضرب اذا كان بالقياس الى عدد مخصوص من حيث انه موجود
في معدود مخصوص كضرب العشرة التي في الدراهم المعينة فهذا لا يفيد الا تكثير اجزائها الا انه ليس
الكلام فيه بل الكلام في الدراهم المطلقة الكلية وحاصل الضرب فيها تكثير الافراد فمعنى
عشرة في عشرة عشرة عشرات فح لا نم ان عمل الضرب ليس في زيادة المضروب وهو ظاهر والعجب
من الفقهاء فانهم قالوا في مسئلة الطلاق ان صدره اذا ابلغ عشرة في عشرة واراد به المائة واما
ما قال الشيخ الحداد رحمه الله تعالى فلا وجه له فانه لا كلام في لفظ الضرب وانما الكلام في عشرة في
عشرة مثلا وهو بمعنى عشرات عشرات وهو معنى رائج لفهم العامة والخاصة فان كان حقيقة او
مع علاقة فلا كلام اصلا وان لم يكن فالعرف لما جرى عليه وهو قاض على الاصل لا بد من اعتباره ثم ان نفي المناسبة
ممنوع وتحقيقه ان الاعداد عارضة لكل شيء حتى ان الف والعشرة كما تكون عارضة للاحاد العشرة تكون
عارضة للعشرة والمائة فيقال عشرة عشرات وعشرة مآت وهكذا عشر الالف واذا قال على عشرة
فالظاهر ان معروضها احاد الدراهم ثم اذا قال في عشرة ظهر ان معروضها عشرات الدراهم فيصير معنى
اللام او على معناها والظرفية تجوز به وصف العارض للمعروض فافهم ثم نعم يتجه التحرير لو لم يكن هذا المعنى
مفهوما بحسب العرف العام بل انما الافهام مخصوص بارباب علماء الحساب فيكون من قبيل مصطلحهم

كمصطلح اهل الهندسة القاعدة والقائمة فلا يحمل العبارة الواقعة على هذه المعانى وهو بعيد محض وانما تكلمنا
على الشرح في لفظ عشرة في عشرة دون لفظ الضرب فان الكلام كان فيه لان تخطيته في لفظ الضرب
صحيح وتقديره اى تقدير لفظ في والظاهر وتقديرها تفيد الاستيعاب اى استيعاب المظروف الظرف
وهو الحكم دون اللفظ الفرق الظاهر لغة وعرفا بين صمت سنة وبين صمت في سنة فان الاول يدل على
استغراق الصوم السنة ويدل الثاني على وقوعه في جزء منها لا على الاستيعاب الصوم كالثاني في خلافا لهما اى لابي
يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فانهما يقولان ان معنى الظرفية مستفاد من كلمة في الظاهرة والمقدرة وليس
مقتضى الظرفية الاستغراق فلا يصدق قضاء في نية اخر النهار في طالق غدا او حاصله ان مقتضى
انت طالق غدا الاستيعاب الطلاق الغد فيدل على انها طالق من الصبح الى الليل فنية اخر
النهار ليست على مقتضاه بل المدلولات الظاهرة وفيه تخفيف فلا يصدق في القضاء لان مبنى
القضاء على الظاهر واما ديانة فيصح نيته لانها محمل كلامه بخلاف قوله انت طالق في غد وانه لو نوى
اخر النهار يصدق لانه نوى محمل كلامه ولو نوى الاستيعاب يصدق ايضا لانه نوى التشديد على
نفسه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى انهما سواء حتى لو نوى اخر النهار في غد لا يصدق قضاء فان قلت
فما بالهم يقولون بوقوع الطلاق في اول النهار في انت طالق في غد من اول النهار فان مقتضاه
وقوعها في جزء من الغد وهو لا يقتضى الاولية اجاب عنه بقوله وانما يتعين اول الغد بوقوع الطلاق
مع عدم النية في قوله انت طالق في غد لعدم المزاحم فان الايقاع لازم ولا مرجح لوقت من
الاوقات فاول الاوقات اولى لانه مصداق كلامه ولا مرجح وانما قال مع عدم النية اى
مع عدم نية تعيين وقت لانه لو نوى فعلى ما نوى كما عرفت فرع لم يقع الطلاق في قوله انت طالق
في مشيئة الله وانت طالق في قدرة الله لصحة تعلقهما اى تعلق المشيئة والقدرة بكل من النقيضين
وهما فيما نحن فيه الطلاق وعدمه فكان المعنى انت طالق ان شاء الله وان قدر الله عليه ولا دليل على تحقق

على تحقق القدرة والمشيئة بالنسبة الى الطلاق فانهما لصلحا التعلق به وبعدمه بخلاف انت طالق في علم الله
فانه يقع الطلاق حالا لانه اى لان العلم لا يتعلق الا بالواقع فان العلم بغير الواقع جهل وهو تعالى
منزه عنه فيتدبر فانه يرد على ان القدرة والمشيئة اذا كانا يتعلقان بطرفي النقيضين لكن التنجيز
بالوقوع وتعلق القدرة والمشيئة يقتضى ان يكون مقدورا بالفعل وداخلا في عالم الفعلية
ولا شبهة في ان انت طالق في القدرة من كلمات التنجيز فيشكل في علم الله وقدرة الله على
السواء وفيه نظر فان في الآخر مغيرا فلا تنجيز فالمعنى انها طالق في قدرة الله تعالى والمعنى ان الطلاق
متعلق القدرة والواقع وغيره متعلق القدرة بخلاف العلم فان متعلقه لا يكون الا واقعا وقال
المعتصم بحبل المتين ان صورة المشيئة ينبغي ان يكون مثل صورة العلم لان متعلق المشيئة واقع
البتة فان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولقد اكثروا في هذه الوثوق ولا يجري الا في طائل فلذلك
لم نورده مسائل ادوات التعليق اى للتعليق على ما هو على خطر يعنى ان التعليق حكم الجزاء على امر
مشكوك الوجود وهذا اصلها وربما يستعمل استعمال اذا ولو قالوا الا انت طالق في ان لم اطلقك فطالق
الا في آخر حيوة احدهما من الزوج والزوجة لان الشرط العدم مطلقا اى لان الشرط عدم الطلاق
في جميع الازمنة فانه الذي على خطر فلا يقع الطلاق بالسكوت لانه عدم مقيد متيقن يعنى ان الشرط
العدم مطلقا او العدم الخاص وهو يحتمل وجهين الاول العدم الذي في السكوت اى العدم اللاحق
عند انقضاء الكلام والثاني الاعدام التي في ازمنة السكوت او الاستعمال بكلام آخر متراخية
عن ذلك الكلام زمان يسير والاول من الثاني لا يصلح ان يكون معلقا عليه لانه عدم معلوم التحقق والثاني
منه وان كان مشكوكا فلا دلالة للكلام عليه فتعين الاول وهو لا يعلم به الا بانقضاء الحيوة من احدهما
اما الزوج فلانه بعد الموت لا يصلح التصرفات واما الزوجة فلانها لا تبقى محلا للتصرفات فاذا
انقضى حيوة احدهما يحكم بوقوع الطلاق في آخر اجزاء الحيوة لان وقت الموت يخرج عن صلاحية الظرفية للطلاق

وقال المعتصم بحبل المتين ان الاظهر ان تقول ان النفي اذا دخل على الفعل يفيد العموم والاستغراق فالمعنى ان
لم اطلق في شيء من الازمنة وفيه المطلوب ثم اعلم ان الشرط اذا كان ممتدا الوجود فالجزاء يترتب على
آخره والا فلا فرق بين استغراق الشرط وعدمه وبهذا اندفع ما يتراءى من ان الشرط العدم المستمر
وهو متحقق من زمان السكوت الى انقضاء الحيوة فينبغي ان يترتب عليه الجزاء في جميع ذلك الزمان والشرط نفسه
ان الطلاق اوائل الوجود ولا شبهة في انه لا يقصد وقوعه من حيث الانطباق وانما يقصد وقوعه
اذا تم وجود الشرط بل نقول ان الظاهر المتعارف من اقوالنا ان اكرمتني اكرمتك ان اكرام المتكلم بعد اكرام
المخاطب وههنا ينبغي ان لا يقع الطلاق لان وقت الموت غير صالح له ووقت الحيوة ليس وقت
انقضاء الشرط لكن التصرفات الشرعية يقصد ايقاعها فيعلم ان المقصود ايقاعه عند تمام وجود الشرط
وهو عند اخر اجزاء الحيوة فافهم بخلاف متى لم اطلقك فانت طالق فانها اي كلمة متى لعموم الازمنة فمعناه
انت طالق في كل وقت تقصده عدم التطليق فيقع عند السكوت كما وقع بخلاف ان فانه لا تعرض فيه
للاوقات على سبيل الاستغراق بل المراد منه عدم التطليق بالمرة وذلك فيما قلنا ولهذا اي ولان
متى لعموم الازمنة لا يتقيد التفويض بالمجلس في متى شئت فانت طالق لان معناه في كل وقت شئت
فانت طالق فالطلاق مفوض اليه في كل وقت فلا معنى للاقتصار على المجلس ودون ان كان ساعة يتقيد
التفويض بالمجلس فانه لم يقصد فيه الاستغراق لان كلمة ان ليست لتقييده بل قصارى امرها الابهام
والابهامات مقتصرة على المجلس اذ الظاهر من حال المتكلم اذا لم يفوض على الدوام انه اراد التفويض في
حين التكلم وبعده والمجلس يصلح ممتدا اذا ظرف زمان يجيء للشرط محققا وقد يستعمل
استعمال ان ويعلق بها على ما هو على خطر تنزيلا منزلة الواقع ولهذا مجال واسع في المعاني وقد يسقط
عنها الوقت اي حين استعملت استعمال الشرط قد يسقط عنها معنى الوقت فيتمحض للشرط فيكون كان
في التمحض للشرط فلا يقع الطلاق في اذا لم اطلقك فانت طالق اي فانت طالق حتى يموت احدهما على ما هو مقتضى

على ما هو مقتضى ان كما عرفت خلافا لهما اى لابى يوسف ومحمد رحمهما الله فانهما يقولان اذا لكنه للظهور اى الظهور اذا
عنهما فى الظرف وهذا ابدل على ان اذا موضوعة له والكلام على الحقيقة ما امكنت فلو قال اذا لم اطلقك
فانت طالق حتى سكت من الكلام فانه قد وجد وقت عدم التطليق وهذا الطلاق ويرد عليهما اى على ابى يوسف ومحمد
انه لو اراد الشرط المحض عن الوقت يجب ان لا يصدق القاضى لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف له لانه
لو حمل الكلام على التوقيت لطلقت من حين السكوت ولو حمل على الشرط لا تطلق الا قبيل الموت
مع انه على ما نوى بالاتفاق بين ابى حنيفة ومحمد وابى يوسف فدل على انها ليست بظاهرة فى الوقت وفى
المشهور ان اذا مشتركة بين الشرط المحض العام المحقق والموهوم وهذا مذهب الكوفيين والى ذهب ابو حنيفة
ووجه التفريع ان دخول الفاء فى الجزاء دليل انها للشرط وان الشرط على خطر الوجود كما عرفت فعلى قيل
وفى الشرط المحض انما يقع الطلاق عند موت احدهما ويمكن ارجاع ما فى الكتاب الى المشهور مسئلة
لو لامتناع الثانى لامتناع الاول والذى ذهب الجمهور وفيه مذهبان آخران الاول انها كان لا تعرض فيها
لشئ من الامتناعين والثانى انها لانتفاء الاول لانتفاء الثانى نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا والية اشير وقد جاء نحو لو لم يخف الله لم يعصه روى فى كتب البلاغة مرفوعا الى رسول الله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم وموقوفا على امير المؤمنين عمر رضى الله تعالى عنه نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه وقيل
لم يثبت لا موقوفا ولا مرفوعا وانما ثبت عن امير المؤمنين عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم على
ما رواه الحافظ ابو نعيم فى الحلية ان سالما شديد الحب لو كان لا يخاف الله ما عصاه ولم تقصد منه ان عدم الخوف
متصف فيستلزم عدم العصيان وهو ظاهر بل المقصود ان تنزهه عن المعاصى قد بلغ مبلغا لو كان لم يخف الله
تعالى لكان متنزها عنها مع ان عدم الخوف مفض الى الاقتحام فى المعصية ومع ذلك لا تفضى عنده ذلك فهو فى
غاية التنزه عنها ومثلها مثل ان المتصلة نحو زيد وان كان عمرو وان كان اسدا وقد يستعمل كلمة
لو كان كاستعمال ان ولا تعرض فيها لانتفاء اصلا فيجوز الفاء فهو حينئذ بمعنى ان كما فى كشف المنار

ويعتق بعد الدخول فى لو دخلت عتقت فانه قال صاحب الكشف ويحتمل ان لا يعتق لان معناه ان دخلت
فما عتقت الا ان الفقهاء علقوا العتق بالدخول لان لو لما اختها ان استعملت استعمالها واليه ذهب
الفراء وعليه تخرج مسئلة انت طالق لو دخلت الدار فانه لا تقع حتى تدخل رواه ابن سماعة فى نوادره
عن ابى يوسف والمسئلة فى كتب محمد ولذا لم يذكره شمس الائمة والمسئلة فى غير المسئلة نص عن ابى حنيفة والباعث
على حملها على محمل ان عدم استعماله المعنى الحقيقى صحيح فانه لا علاقة بين الدخول والعتاق حتى ينتفى
العتق بانتفاء الدخول لكن اذا استعمل التعليق ولم يدخل ينبغى ان لا تطلق ولو لا امتناع الشرط
لوجود الاهل فلا تطلق فى انت طالق لولا حبك اذا زال لان ارتفاع المانع للركن فافهم والتفصيل
ان المولى انه ليست طالقا لوجود حبك فاذا وجد فلا وجه للطلاق وان لم يوجد فلا وجه للايقاع لانه
حكم لوجوده وترتيب عدمه سواء كان حكمه على خلاف الواقع او وفاقه واليه يشير كشف المنار وتحرير ما فى الكتاب
ان مقتضى هذا الكلام ان الحب وجد فلا تطلق فهو مانع عن وقوع الطلاق ثم اذا كان الحب موجودا ثم زال بعد
الانشاء لم تطلق ايضا لانه كان مانعا وزواله غير كاف فى الوقوع بل لا بد مع ذلك من موجب من الانشاء ونحوه
فافهم كيف للحال اى هى للسؤال عن الحال نحو كيف زيد على اى حال هو اهو صحيح او مريض ونحوهما
وقيل هى للسؤال عن حال غير اختيارية كالصحة والمرض وربما يمنع اشتراط عدم الاختيار فانها عامة
للاختيارية وغيره وجاء للشرط ايضا اذا اقترنت بها كلمة ما نحو كيفما تصنع اصنع او لم تقترن هذا
مذهب الكوفيين واما البصريون فلا يرون المجازاة بها الا شاذا فوقفوا فى اطلاق المص الهمام فلا يجوز
كيف تجلس اذهب لتخالف فعلى الشرط والجواب لفظا ومعنى فى انت طالق كيف شئت
وقع واحدة رجعية بمعل المشية عنده ولا تقع واحدة رجعية ولا بائنة عندهما ما لم تشأ فى المجلس
اى الحين تقع بدون مشيتها عندهما وانما تقع تحت المشية فان شاءت الرجعية تقع كذلك
وان شاءت البائنة فكذلك وعند ابى حنيفة الكافات ممسوخة تقع واحدة ولا تفوض اليها بوجه وان

وان كانت غير ممسوسة فالواحدة رجعية البتة ثم اليها التفويض في جعلها بائنة حقيقة او غليظة نعم الا في ثنتين
اليها لكن يخفف بها في غير الممسوسة لا التفويض في الرجعية والبائنة وانما التفويض في انواع البينونة اي
لا يخفى ان تفويض الوصف في جميع وجوه الموصوف مستدعي الاذن وحاصله انه فوض اليها الاختيار
في الوصف وهو لا يمكن الا ان اصل الموصوف متحقق وهو يتحقق الرجعية التي هي الاولى فانه لا دليل على اثبات
البائنة فان مقتضى الاطلاق الرجعية والمطلق هو الموصوف وظاهر انه لا يستقيم وجهه ان تعليق الحال الغير المنفكة
تعليق لنفي الحال لعينه انه تفويض في جميع الاحوال وهي منحصرة في الرجعية والبينونة والطلاق لا يخلو
عنهما فلو كان اصل الطلاق بانتفاء خلو الملزوم عن اللازم فهو تفويض لا اصل الطلاق الصادق
تبعا لتفويض الاوصاف اليها اقول مع جواز كون حال اولى عند عدم المشيئة في الحاشية ان مقتضى
الاطلاق قد يكون شيئا لكن المشيئة تغيير الى ما شاء فاذا لم يوجد كان على اصل الاقتضاء فتامل
وقال المعتصم بحبله المتين ان اول الكلام موقوف على الاخر ان وجد مغير في الاخر فالوقوع على حسبه وههنا
كذلك مقتضى الاطلاق لم يثبت لوجود المانع ومع قوله ان مقتضى الاطلاق قد يكون الى اخره مسلم الا ان
يكون التفويض في الابقاء والمعنى انك طالق البتة ثم اليك الاختيار في ابقاء الطلاق على حاله
او تغييره الى البائنة وهذا معنى غير ظاهر من اللفظ فلا يصار اليه بدون الضرورة ثم انه لم يعهد تبديل
التصرف الواقع في الحال الى اخره واذا وقعت الرجعية فليس للزوج ان يجعلها بائنة الا بانضمام
اخرى اليها فهذا التصرف جعلك الرجعية بائنة بمعنى ان هذا التصرف منع ان يكون باقيا على حاله لو وجد
ما ينافيه وفي المشهور انه على كلا المذهبين توقف صحة الطلاق بالمشيئة على نية الزوج فعند ابي حنيفة الرجعية
واليها المشيئة في وصف البينونة والثلث ان نوى الزوج وعندهما لا يقع شيء ما لم تشاء ويتوقف
صحة مشيئتها على نية الزوج وقال المعتصم بحبله المتين ان اللفظ محكم في التفويض فلا يتوقف على
نية مسائل الظروف قبل وبعد ومع متقابلات ولا يتوهم ان نحو التقابل فيهما على النحو

واحد فان قيل فلما كان مضافا لبعد وليس مضافا لمع لم قبل النسبة المتكررة من جنس واحد
كالاخوة فمثل قبل وبعد مثل الابوة والبنوة ومثل مع مثل الاخوة وبين مع وقبل شبه
ان يكون التقابل التضاد وما قيل ان المتضايفين لا يتضادان مع شيء فعلى الاطلاق غير صحيح ولئن سلم
فتقابل التضاد فيهما يجوز ان يكون بالعرض ولم يقصد المصنف التقابل بالذات بل بما هو اعم
واذا اضيف الى ظاهر كقولنا زيد قبل عمرو فصفات لما قبلها اي فهي صفات لما قبل فالموصوف
بالقبلية زيد دون عمرو واذا اضيف الى ضمير فلما بعدها اي فهي صفات لما بعد كزيد قبله عمرو
فالموصوف بالقبلية هو عمرو والسر فيه ان تلك الاسماء ظروف لابد لها من متعلق من معنى الفعل وفاعل
ذلك الفعل يجب ان يكون موصوفا بها فاذا اضيف الى ظاهر فالفاعل ما هو قبل حقيقة وحكما فهو
الموصوف واذا اضيف الى الكناية فالفاعل ما بعد فهو الموصوف وعلى هذا [illegible] في نسبة
الفعل الى الفاعل فلزم واحدة في انت طالق طلقة واحدة قبل واحدة لغير المدخول بها فان معناه
انها طالقة بواحدة ثم تطلق اخرى بعد كونها طالقة بهذا الاشارة وغير الممسوسة لا تصلح ان
تقع عليها طلقات مترتبة فانها تبين بواحدة واذا بانت فلا محل للطلاق الاخر وثنتان
في قبلها اي فيلزم طلقتان في انت طالق واحدة قبلها واحدة فمعناه انها طالقة الان
وقبلها كانت طالقة ايضا واذا لم يكن طالقة من قبل فيقع الطلاق الان فيجتمعان في
محل الوقوع المتعددة مجتمعان والسر فيه ان ايقاع الطلاق في الماضي ايقاع في الحال
لكونه مالكا للايقاع في الحال غير مالك له في الماضي فيثبت ما في وسعه لا ما ليس في وسعه اذ قال
المعتصم بحبل المتين ان التصرفات الشرعية على وفاق الاوضاع اللفظية غاية الامر ان الهزل
غير عامل في البعض ولا شبهة في ان هذا التصرف على وفاق الدلالة اللفظية لا يتصور فان مدلوله
وقوع الطلاق الحال ووقوع الثانية فيما مضى وهذا غير متصور ولهذا لم يكن باختيار فان اول الكلام الذي

الكلام الذي هذا من متعلقاته، وفيه الكلام فصار مثل انت طالق قبل ان اخلق او تخلق
فينبغي ان لا تقع الا واحدة وان كان اخبارا فلا تقع شيء فيما بينه وبين العدم ثم ان جعل هذا من
قبيل الهزل والهزل غير عامل فالجواب ان الهزل غير عامل على حسب مقتضى اللفظ ولذا لو قال هزلا انت طالق
قبل ان اخلق لا تقع شيء جعل لغوا قبل لغو الضا بعده فان قلت الثاني الغاء قبل الغاء لفظ وفي الغاء
تمام الكلام الغاء كثير قلت انما احترز عن الالغاء الكثير وتحمل الالغاء القليل اذا كان بحسب مقتضى الكلام
وههنا لا يعقل الغاء لفظ قبل عن هل الغاء الطلقة فانها من متعلقاته فتدبر كم في تشبيه في وقوع
الثنتين لا في التفرقة بين الاضافة الى الكناية وغيرهما فان حاصل المعية من الجانبين واحد فيقع الثنتان
سواء اضيف الى الضمير اولا وسواء كانت المعية مدخولة اولا العكس لعدم اي حكم قبل على عكس لعدم انها اذا اضيفت الى
الضمير كانت طالق واحدة بعدها واحدة لا تقع الا واحدة فانه احال الطلقة الاخرى الى المستقبل وقد
فاتت المحلية وان اضيفت الى الظاهر يقع ثنتان لان الايقاع الواحدة في الحال فيقع بلا شبهة والايقاع
الاخرى في الماضي والايقاع في الماضي ايقاع في الحال بخلاف المدخولة فثنتان مطلقا سواء كانت مضافة الى
الظاهر او الضمير لانها طالق لوقوع الطلقات مترتبة فلا تفاوت بين الاضافتين وما قيل ان كون
الشيء قبل غيره لا يقتضي وجود غيره فمدفوع وحاصله انه ينبغي ان لا تطلق ثنتين في انت طالق قبل
واحدة فان حاصل المعنى انها طالقة قبل طلقة اخرى وقصارى كلامه اتصاف الطلقة بالقبلية وهذا الاتصاف
لا يقتضي وجود ما بعد وقال المصـ هذا المدفوع بان القبلية نسبية وتحققها فرع تحقق المنتسبين وهذا
منقوض بالامكان فانها نسبة للمهية بالقياس الى الوجود مع ان المعدوم متصف به ولا وجود وايضا
ان العالم حادث في الواقع فالله تعالى موصوف بالقبلية مع ان المنتسب الاخر معدوم في الواقع وايضا
الوجوب والحرمة والتكليف كذلك وهذه تشكيكات في الواضحات فان القبلية والبعدية والمعية
من الاوصاف الخارجية وعروضها انما يعقل اذا عرض لامرين متضادين او مثلهما وكل نسبة عارضة لشيء

بالقياس الى المعروض مقابلها او مثلها لا تحقق الا تحقق المنتسبين واما الامكان فانما هو عارض
للماهية بالقياس الى الوجود ويكفي فيه تعقل السر فيه ان الامكان ليس نسبة بين الماهية والوجود
الثابت لها بل انما هو نسبة بين الماهية وحقيقة الوجود بقطع النظر عن ان يكون ثابتا لها في الواقع اولا
ويكفي فيه التصور والله تعالى متقدم وقبل العالم متاخر وبعد وان لم يكن معه والوجوب فالحق ليس نسبة بين
حال العدم بالفعل بل التكليف للمعدوم تعليقي وقال المعتصم بحبل المتين ان مقتضى الوجوب التوقف ونحن
نعلم ان الموصوف بالقبلية موصوف بها قبل اتصاف الموصوف بالبعدية بها فلو كان الوجوب لزم تاخر
الموقوف عليه عن الموقوف وهو خلف وهو تاخر المعلول عن العلة والدليل على ذلك المقدمة ان زيدا اذا
وجد والعدم ثم وجد عمرو فزيد لم يتصف بالقبلية مع عمرو والانعدامه فلا بد ان يتصف قبل وجود عمرو وكذا البعدية
فقد وجدت القبلية والوجود للمنتسب الاخر بعد وتحقيق التقدمات وعروضها ليس هذا المقام فالاولى
ان يكتفي بالاستلزام [بالحسنة?] عند الحضرة الحسية نحو زيد عندي وعمرو والمعنوية كما قال تعالى ان الدين عند الله
الاسلام فالعندية اعم من الدين والوديعة اذا كان عند الحضرة العامة فقوله عندي مال زيد ليس معناه
الا ان حضور المال عند المتكلم واذا هو اعم من الحسي يحتمل ما اذا كان ذلك المال عنده وديعة فان الوديعة
او معين من الاجسام فهو محسوس ومن المعنوي الشمل ما اذا كان دينا واجبا في الذمة فان الحضور
الحسي وان كان منفيا فالحضور المعنوي متحقق فلو قال لك عندي الف درهم يحتملهما فلا دليل على واحد منهما اي
مع انه يوجب الوديعة على خصوصها اجاب بقوله وانما يثبت بالاطلاق فيها لانها ادنى انما يثبت الوديعة
في الاطلاق احترازا عما اذا قال عندي الف لك دينا او قرضا لان الوديعة ادنى واذ لا دليل على الاعلى فيثبت
الادنى وفي كشف المنار ان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم والوقوع عليه ونحن ان التقريب ان نحو ما هي
اما الاول فلان الدين لا يرجح ثبوتها فان الدين وان كان اعلى محتملات كلامه فالوديعة ايضا من محتملاته ولا قرينة
على اراده واحد منهما على الخصوص ثم القول بان كل كلام محمل على الاعلى ادا فيثبت الادنى فيه قول بلا دليل

قوله بلا دليل واما الثاني فلانه ان اريد الحفظ بدليل الوجوب فلا نم انه عنده وان اريد اعم من ان يكون
مع الوجوب اولا فلا يدل الدليل على وجوب خصوص الوديعة وبالترك الاعراض المصرح فذلك الوجوب فقال بل
لان الاصل البراءة يعني ان مقتضى الكلام وجوب مال زيد عنده مطلقا سواء كان مضمونا عليه اولا ثم
الضمان زائد ولا دليل على ذلك بل غاية الامر للاقرار بالحفظ واصل احوال الناس البراءة عن الذمم لانها
كانت ولا ضمان فيثبت الحكم على ما كانت وفيه ما يمكن شرحا لما ذكروه من حديث الاداء فان الدليل
فيهما باعتبار انها لا تتضمن اقرارا ابدا فيثبت على الاصل فان البراءة اصلية ويمكن ان يكون الفا لما في
الكشف وحاصله انه يدل على الحفظ ولا دليل على اللزوم فيثبت الحفظ والحفظ الا ان تمام البرهان
على اللزوم مسائل متفرقة غير منتظمة في سلك او جامع كمسائل حرف الجر مثلا [illegible] غير متوغل في
الاطعام حتى لا يصير معرفة بالاضافة فتامل فيه جدا اجار صفة على الاصل اي اصل غير ان يقع صفة فمعناه
ح ان زيد مثلا او سوى عمرو فلا حكم في المضاف اليه انما الحكم اذا كان صفة فيما اضيف اليه غير اذ ليس
معناه الا ان الموصوف به شيء والمذكور الشيء فلا تعرض بما حواله وجاء غير استثناء على خلاف
الاصل فهو بمعنى الا الاستثنائية فيفيد نقيض الحكم كما هو شان الاستثناء وهذا ظاهر على مذهب الشافعي ومشايعيه
فانه عندهما الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس واما عندنا فنوع خفاء فلان الاستثناء تكلم
بالباقي بعد الثنيا فافادة نقيض الحكم بالاشارة كما ذكره فخر الاسلام رد على الاصل ويلزم ح اعراب المستثنى
بالا الى لو استعمل مكان غير اذ الكان له اعراب فذلك الاعراب لغير والمستثنى مجرور لغير ح وتفصيله على
الوجه الاتم في كتب النحو والاعرض للاصول لتفصيلها فقوله على درهم غير دانق بالرفع اي برفع غير لزم الدرهم
ما لان معناه ح انه على درهم هو سوى الدانق والدرهم على هذه الصفة فالاقرار انما هو اقرار بالدرهم وفيه
يجب الدرهم الكامل وبالنصب لو درهم الا دانقا فان معناه ح على مذهب الشافعي وامثاله وفخر الاسلام
انه على ما بقي بعد نقصان الدانق من الدرهم ولا علي الدانق واما على مذهبنا فمعناه انه على ما بقي بعد اخراج

الدانق ولا تعرض فيه لوجوب الدانق ولعدمه فيبقى عدم وجوب الدانق على الاصل فيجب ما بقى بعد الاستثناء وفي فوائد على

دينار غير عشرة دراهم بالنصب كذلك عندهما اي عند ابي حنيفة وابي يوسف فيجب من الدينار ما بقي بعد استثناء قيمة عشرة

دراهم منه ويلزمه دينار تام عند محمد لانه اي لان الاستثناء منقطع عنده لشرطه في الاتصال التجانس

صورة ومعنى ولا تجانس بين الدرهم والدينار بحسب الصورة فلا اتصال فيكون انقطاعا ومقتضاه وجوب الدينار

التام لان المعنى انه على الدينار ولا على الدراهم فان قلت ان الدانق ايضا ليس بمتجانس مع الدرهم فينبغي

ان يكون الاستثناء منقطعا فيه قلنا لم يقصد اليه استثناء الدانق نعم ضرورة ولو قصد ذلك لكان الامر كما

قلت ولا قصد الى قيمته من الفضة مثلا فانه ظاهر انه لا قيمة له بغير مستثنى على الدراهم بل قصد الفضة بمقدار

الدانق وهذا الاستثناء متصل ولذلك وقع الاتفاق على وجوب ما بقي بعد اخراج الدانق وقالا يكفيه اي

يكفيه التجانس معنى وهو متحقق لاشتراك الثمنية فان حقيقتها تقدر الاموال بالثمن فهو المعيار للقيم

فكانه قال على دينار الا مقدار قيمة عشرة دراهم فصار مثل صورة الدانق والسر فيه ان قيمة الذهب من الدراهم

معلوم عند العامة وبالعكس ولا تختلف كثيرا فاذا قال على دينار الا مقدار قيمة عشرة دراهم من الدينار فهذا الاستثناء

صحيح بخلاف ما اذا قال على دينار الا ثوب فانه لا تقوم في العرف الدينار بالثوب وقيمته مجهول [illegible]

الى التقويم المقومين وذلك تختلف باختلاف [illegible] فلا يصح الاستثناء بخلاف الدرهم فان كل من الدينار والدرهم

يتقوم بالاخر في العرف فصح الاستثناء بحسب القيمة فان قلت ان ههنا مجازين الاول [illegible] محمد

فانه عند القصد للاستثناء واشار في الدراهم لانه لم يستثن مقداره من الدينار بل المستثنى انما هو القيمة

وهو خلاف الظاهر فان الظاهر استثناء نفس الدراهم وهو باطل بالاتفاق ثم الظاهر بعد ذلك استثناء مقدار

فما الترجيح قلت المرجح العرف فان الانقطاع غير فصيح واستثناء القيمة في الاثمان متعارف كما في الدانق استثناء

المقدر متعارف فتامل لكن يرد عليه ان الاستثناء انما هو متصل على طريق استثناء احد المتجانسين صورة

ومعنى من آخر فان المعنى انه على الدينار يحصل اجزائها الا اجزاء مقدار قيمة عشرة من الدراهم الا ما فيه عشرة من الدراهم [illegible]

من الدراهم وقد قال ان التخالف بحسب المعنى كاف ولا يحمل كلامه على الظاهر من ان الكافي في صحة الاستثناء
التجانس المعنوي لان المستثنى منه المالية او الدينار نفسه على الاول فالاستثناء كما ذكرنا وعلى
الثاني فالمستثنى منه نفس الدراهم او مقدارها او ما يشتبهها من الدينار او ما يشتبهها من غيره والاولان
غير صحيحين بالتسليم وبالضرورة وعلى الثالث فالاستثناء على ما ذكرنا وعلى الثالث فلا معنى له ايضا
فانه من قبيل استثناء غير الذهب منه في هذا الاستثناء منقطع والاتصال فيه بطريق الصعب والامر سهل
على الاهل فافهم اللام للاشارة الى الحقيقة المعلومة المعهودة واقسامها اربعة معروفة وهي
لام العهد المشيرة الى حصة معهودة من مدخولها ولام العهد الذهني وهي المشيرة الى حصة
مبهمة منه فهو المعنى كالنكرة انما الفرق بينهما باعتبار المعلومية وعدمها ولم يدل دليل على ان اللام الداخلة
في امثال قولهم ادخل السوق انها تفيد فائدة زائدة على ما تفيده ادخل سوقا سوى اجراء بعض
احكام المعرفة على مدخولها كوقوعه ذا حال ومبتدأ وصفة للمعرفة ونحوها ولام الطبيعة والجنس وهي المشيرة
الى نفس الطبيعة ولام الاستغراق وهي المشيرة الى الطبيعة من حيث انطباقها على جميع الافراد وهذا كلام
لظاهره يدل على ان الاستغراق من معاني اللام وليس كذلك فان علماء المعاني ذكروا ان وضع اللام ليس الا للاشارة
الى المعهود سواء كان هو الطبيعة او الحصة منها واما الاستغراق فليس من معانيها وانما يفهم بقرينة خارجية
دالة على ان القصد لم يتعلق الى نفس الطبيعة والحصة المعينة او المبهمة وهو الحق ولا يخالف ذلك الكتاب في
الحقيقة وانما التخالف بحسب العبارة اقول الحق ان تخميس الاقسام ويقال ان الاقسام خمسة والاربعة هي التي
ذكرت والخامس لام الطبيعة الداخلة في موضوع القضية الطبيعية التي هي عبارة عن القضية التي حكم
فيها بحيث لا يسري الى الافراد مثل قولنا الانسان نوع وقال المعتصم بحبله المتين لعلهم اخذوا لام الطبيعة
اعم من لام الطبيعة الداخلة على موضوعات القضايا الطبيعية فان قلت لم لا ينبغي الارسال في القول
فان هذه اللام على نمط واللام الداخلة على امثال قولهم الرجل خير من المرأة على نحو فادخالها في نمط واحد

محل بالتعليم قلت لا شبهة انهم قالوا ان اللام الداخلة على الموقوفات والداخلة على القضية التي حكم على
موضوعها على الطبيعة المجردة عن الاقتران بالمخصص والاشخاص والداخلة في نحو الرجل خير من المراة ليس
تعيينها على نظم واحد فلو كان ذلك موجبا للتجنيس فلكل موجبا للتلبيس ولكن لم يقالوا بذلك لان تعيين
نحو التعيين من دقائق الحكمة ولم يبين في طائفهم فلذلك سهلوا الامر فادرجوا الكل في مسلك واحد ولا مضايقة
في ذلك فان قلت ان اللام الداخلة في موضوع القضية الحاكمة على الطبيعة المجردة مفيدة للعهد فان
تلك الطبيعة حصة من الطبيعة المطلقة قلنا سلمناه فالطبيعة الموضوعة في الطبيعة الضاحصة منها فينبغي
ان يكون القسم الخامس الضامن قبيل لام العهد وليست منها وما حمله ان التغنية في امثال هذه القضايا
بان الموضوعات من حصص الطبيعة من الدقائق الفلسفية وعرف العربية على الظاهر فادرجوا اللامات
الداخلة على امثال تلك القضايا كلها في لام الطبيعة وحصوا لام العهد بما يكون الحصة فيه ظاهرة وهي التي
اشير بها الى شخص او اشخاص او صنف ظاهر الصنفية ثم الراجح العهد الخارجي ثم الاستغراق لا لاكثرية
خصوصا في استعمال الشارع ثم الجنس وقيل بالعكس وهم اهل المعاني ولم يتعرض للعهد الذهني فان توهمها
ضروري فلا اضطرار اليها الا عند الضرورة فهي الراجحة عليها ثم ان الاليق ان يكون الراجح لام الجنس مطلقا ثم
الاستغراق ثم العهد او ثم العهد ثم الاستغراق فان معنى اللام الاشارة الى تعيين المدخول وهو
الطبيعة او يكون الراجح العهد لان التعريف فيه على سبيل الحقيقة والاتمية ثم الجنس لان اللام فيه مبنى على
ظاهر ثم الاستغراق واهل الاصول انما قالوا بترجيح الاستغراق لا لكثرة الاستعمال الا لاجل الوضع
فان في الاكثر الاحكام منوطة بالافراد دون الطبائع لا سيما في كلام الشارع الشريف فان من تتبع
كلام سبحانه تعالى وجد العهد او الاستغراق والتعارف فاض على مقتضى الوضع فرع في الاكلمة الايام والشهور
والسنين يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما في الاولى وعلى العمر في الاخير لا مكان
العهد الا انهم اختلفوا فيما هو المعهود وحاصل ذلك ان العمل بالعهد مقدم على الاستغراق وانه لا يجب في العهد ان

في العهد ان يجري ذكره فيما قبل بل يكفي كونه معينا في علم المتكلم فعند قيام القرينة فاللام للعهد كما في قولهم
للداخل الدار اغلق الباب فالايام والشهور والسنون على صيغ الجمع عهد في الجمع على العشرة يقال
ثمانية ايام وعشرة ايام واذا جاوز العشرة يقال احد عشر يوما فثبت ان معهود الايام عشرة
وذلك لان العشرة اقصى ما يتحمل الجمع كما قد علمت فاذا دخل لام التعريف يتناول ما هو الاكثر حملا على الاستغراق
وهذا لان الكل من الايام عشرة والاقل منها ثلث والاكمل من الاقل بمنزلة العام من الخاص والاصل في
العام هو العموم ما لم يقم دليل الخصوص فكان الصرف الى هذا المعهود اولى وقالا ان معهود الايام ايام
الاسبوع ومعهود الشهور شهور السنة ولا عهد في السنين فيحمل على العمر وانت لا يذهب عليك ان كون
الايام مستعملا تمييزا للاعداد المتدرجة من الثلث الى العشرة على صيغة الجمع لا يستلزم ان يكون معهودا
عند الاطلاق على ذلك العدد بل الاولى ان يصرف الى الثلث لتيقنه قوله انه عام اي
قلنا هذا انسب المقدمات المشهورة كيف ولفظ الايام ان كان عاما بحسب الحقيقة فعمومه بالنسبة الى كل يوم
وكونه تمييزا للاعداد لا يفضي الى ان يكون المعهود الاقصى الذي جعل عاما بالنسبة الى اصناف الاقل بل
الظاهر ان وقوعها لصيغة الجمع تمييزا لا يستلزم العهدية فغايته ان يتجاوز العشرة واما تعيين ان
المعهود هو الاقصى فلا دليل عليه الا ان يدعى اولا ان المعهود العشرة في امثال هذا المقام ولعل
تخصيص الاعتراف به بالاقرب قولهما ان وجد العهد فيهما فالاول والا فالاشبه ان يكون حاله حال السنين
اي الجزء المضاف اليه معرفا قال الله تعالى ايكم يأتيني بعرشها والمراد واحد منهم اي اي
منكم ولفظ الجمع للكل فالفرد جزء منه وقيل الجزئي منه نكرة وبحسب مطابقة الضمير للمضاف اليه في المثال ذوله
الاول يعني ان الضمير الذي في الحكم المذكور بعده العائد الى مصداق اي مطابق للمضاف اليه اذا
ان نكرة ولاي اذا كان مضافا الى معرفة فيقال نعم اي بالوصف وهو مختار اكثر المتأخرين من الحنفية
في كشف المنار واذا وصفت النكرة بصفة عامة تعم ولهذا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه

انهم يعتقون لانها وصفت بصفة عامة وهو الضرب على ما مر ادعى عموم الصفة ان لا يكون مفهومها بحيث
يختص بواحد من الاشخاص او اثنين مثلا بل صفة تصلح لكل من يتصف به والاظهر ان العموم الكائن
مستفادة من الصفة فالاستفادة مطلقا كما هو ظاهر الكتاب غاية الامر ان العموم بالنسبة الى
الصفة الخاصة كما في كل شيء مضى فهو عام منحصر في فرد معين ولو قيل اي الانسان الغالب كل شيء
رويته فهو امير المؤمنين علي ابن ابي طالب مثلا فهذا عام ولكن فرده منحصر في واحد وقيل وضع ابتداء
للعموم وهو الاظهر فرع يعتق الكل اذا ضربوا في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر وهذا فرع على القول الاول
من استفادة العموم من الصفة وحاصله ان ايا موصوف واذا وصف فهو يعم فان ضربوا الكل فهم احرار
لانه معناه ح ان كل عبد ضربك فهو حر وفيه يعتق الكل بخلاف في قوله اي عبيدي ضربته فهو حر فانه لا يعتق
الا الاول من المضروبين فلا يعتق الكل ثم اي في الترتيب اي اذا صار والمضروبين على الترتيب بان وقع
الضرب اولا على واحد ثم على آخر او دفعة بعينه ثم اعطف على الاول في المعية اذا كانوا مضروبين معا الا
الوصف نفيه ح وهو خاص لان الوصف بغير العبيد الذي هو المضاف اليه وهو المخاطب فلم يقع
موصوفا اذ مبنى استفادة العموم من الصفة ان ايا اذا وقع موصوفا باعتبار المضاف اليه اي وقع
هو كذلك نعم اذا لم يكن موصوفا الصفة خاصة فلا يراد كل عبد مضروب للمخاطب فالمعنى اي واحد اذا
ضربه المخاطب سواء كان هذا العبد اولا فهو حر واذا ضربوا على الترتيب فقد صدق على الاول مصداق
قوله فقد عتق ثم اذا صار واحد آخر مضروبا لا يصير معتقا لعدم قصد العموم بخلاف صورة المعية فان
كل احد يصدق عليه انه مضروب المخاطب على السواء فلا يعتق الا من يعينه المالك لان الابهام منشاء لها
فلك وفي التصحيح ان المعنى هو اي الوصف خاص واورد المضروبية ثم كالضاربية فافهم وتفصيله ان الوصف بالمخاطب
ان كان هو الضرب فهو عام وان كان هو المضروبية فهو ايضا عام كالضاربية قوله المضروبية اذا تعلقت
وهو خاص خصت قلت فيلزم ان يعتق الكل اذا قال اي عبيد ضربه رجل وفي الرواية محفوظ والفنا

والضمان خصوص الضارب لا تخصص المضروب من حيث ذاته مضروبا على ما عرفت من معنى الخصوص
ودعى ما سبق انه اصلا لا يسمن ولا يغني من جوع فان الضرب وان لم يكن قائما بالا لكن المضروبية قائمة
به الا ان تقول ان الموصوف بحال المتعلق في الحقيقة ليس بموصوف وفيه ان الضرب وان لم يكن
صفة له بحال المتعلق لكن المضروبية صفة له بالحقيقة فان قلت لعل مرادهم ان الذي وقع صفة له
ان كان صفة له بحاله والا فلا قلت صح ان وجد التفرقة بين الوصفين حق مشتبه بالدليل ولم
توجد والله اعلم الفصل الرابع وهو الى الموفد للكتب قد عرفت ان الفصول معقودة لبيان
اقسام واحوالها بالقياس الى لفظ اخر اما مرادف او مباين لانه اما ان تتحد مفهوماهما من كل وجه كالبر والقمح
او لا يتحد من كل وجه وعلى الاول فهما مترادفان وعلى الثاني فهما متباينان كالناطق والفصيح وفي
هذا التمثيل اشارة الى رد زعم من ظن وقوع الترادف بينهما لغفوله عن التفرقة بين الاتحاد مفهوما
والاتحاد صدقا وكونه البعيد منه ولعل المراد بالترادف الاتحاد الاعم فالمطلق لفظي مثل الترادف
واقع بالضرورة الاستقرائية يعني من تتبع اللغة واطلاقها يجد بالضرورة وقوعه فان من تتبع كلمات
اللغة فوجد البر لمعنى ثم تتبع اخرى فوجد القمح لذلك فيحكم بالضرورة ان ذينك اللفظين مترادفين
كالتاكيد وكانه قد توهم الكاره انه وحينئذ ان يكون تمثيلا فان الكتع مرادف لاجمع وربما
يظن ان الثاني تابع للاول ولا وضع له وهذا اغراء من مكان بعيد والا لما حصل التاكيد خلافا
لقوم قالوا لا فائدة في تعريف المعرف وحاصله ان المترادفين مفيدان المعنى فما افاده احدهما
يفيده الاخر فهو تعريف للمعرف ولا فائدة فيه قلنا لا نسلم انه تعريف للمعرف وانما يلزم لو كان
في حالة واحدة وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون التعريف بدلا بان يقع من احدهما تعريف في حالة و
بالاخر في اخرى فهو لا ينفي التعريف بدلا والمفصل انه ان اريد انه تعريف للمعرف في حالة واحدة
فلا نسلم اللزوم وان اريد الاعم فلا نسلم بطلان اللازم فانه ظاهر ان التعريف الحاصل في حالة غير الحاصل في

كانه جواب لما يقال ان الفرد الاول ... علاوه على ان الاول ...

اخرى والافساد فيه والقضاء لو صح الدليل لزم ان لا يصح نصب علامات متعددة على امر واحد كالنقوش الكتابية

فان انحاء الخطوط متعددة وقالوا ان ما نترائى فيه الترادف فهو من قبيل الكليات المتصادقة

او من قبيل الترادف في نفس الامر وهذا مكابرة صريحة فان نجد القعود والجلوس والليث والاسد

مستعملات في معنى لا تغاير فيها ثم ان فائدته في المحسنات البديعية لا يخفى وهذا الجواب منطقي

بلا كلفة عن استدلال اورده من ان المقصود في الوضع الافادة وهي قد حصلت من لفظ فلا

فائدة في وضع لفظ آخر بازائه مع فوات اللفظ لانه تكثير الاعمال مع ان المقصود حاصل بدونه ومثل

هذا الصنع يعيب على الواضع الحكيم ان كان الواضع هو الله تعالى ويعيب ايضا عن الواضع العاقل ورد

عليه اولا النقض بنصب العلامات المتعددة على معلم واحد وثانيا الحل بحديث البداهة فيكون ع

الوسائل متعددة وفيه التوسع في الاقتصار على الواحد الضيق وثالثا ان في الترادف فوائد اخر

غير الافادة فالمقصود من الوضع الافادة مع المحسنات البديعية فلا يبعد ان يحمل كلام المصنف على هذا

التقرير كالسجع في قولك ما ابعد ما فات وما اقرب ما هو آت ولو قيل ما ابعد ما انقضى لفات

السجع ولو قيل ما اقرب ما هو مستقبل لفات ايضا فلو لم يكن الترادف لم يحصل هذه الفائدة

وكالمجانسة كقولك اشتريت البر والقفقة في البر ولو قيل اشتريت الحنطة او القفقة

في الخير لما يحصل المجانسة ونحو قول الحريري واحمى حمى رقي برقية العظة وعادوا في الف السهاد

بغديرة ولو قال احاط عبوديتي وتركني لم يحصل هذه اللطيفة ومنه قول الشيخ تمهان الوفاء

ابن الفارض الحموي المصري وطوفان نوح عند نوحي كادمعي وايقاد نيران الخليل كلوعتي

ولو قال عند بكائي لم يحصل المجانسة ومنه علم ان ههنا فائدة اخرى وهي استقامة الوزن

وكالقلب نحو قوله تعالى وربك فكبر ولو قيل فعظم لم يحصل ولطائف في هذا الباب لا يحصى فنعم ما اوى

الترادف خلاف الاصل حتى اذا تردد لفظ في الترادف وغيره كالتجوز فيحمل على غيره ووجهه

ووجهه قد عرفت في باب المشترك مسئلة يجوز اقامة كل من المترادفين مقام الاخر في
حال التعداد اتفاقا لما عرفت ان الترادف من حيث هو هو لا يمنع الاقامة في التعداد وان لم
يجز بالنظر الى امر خارج كقصد التجنيس مثلا ووجهه ظاهر فان المقصود في تلك الحال انما هو تعداد معان
متعددة بوساطة الالفاظ وفيه كل على السواء كما شهدته الضرورة واما في التركيب فلا يجب اقامة كل مقام
الاخر على سبيل الكلية والحاصل ان الترادف من حيث هو هو لا يصحح الاقامة والوقوع في
بعض المواد لامر خارج هكذا في الحاشية وهو الحق وقيل يجب الاقامة جوازا وعليه ابن الحاجب وقيل
يجب ان كانا اي المترادفان من لغة واحدة واختاره البيضاوي في المنهاج لنا ان صحة الضم من
العوارض واتحاد المعنى لا يستلزم الاتفاق فيها لما عرفت ان الترادف من صفات الالفاظ المفردة
من حيث اوضاعها وصحة التركيب عارضة والترادف انما يلزم لاتحاد المعنى لا يستلزم الاتفاق في
العوارض واذا لم يستلزم فيجوز ان لا يصح التركيب الذي لاحد المترادفين في الاخر لمانع
والتفصيل ان من جوز قيام كل مقام الاخر ان اراد انه لا يمتنع بالنظر الى الترادف من حيث ذاته هو
فالترادف علة مصححة والامتناع ان كان فبالنظر الى مانع كما اشير اليه التحرير فلا ينفعه الدليل وان اراد
ان احدهما ان اقيم مقام الاخر يصح التركيب ولا يؤدي الى فساد لغوي اصلا فالدليل ينافيه
فان الحاصل ان التركيب واعتباراته من العوارض النحوية ولعلها مع بعض المترادفات
لا تتاتى نحو حمى وقاطبة واسماء الظروف اللازمة الظرفية والظروف التي لم تركب وغير
ذلك وكذا صلات الافعال نحو صلى الله عليه ودعا عليه ثم الظاهر ان المذهب مذهبان الجواز
مطلقا وعدمه واما الوجوب فلعل المراد منه الجواز بطريق الوجوب او وجوب الحكم به والا
فلا معنى له كما لا يخفى وفي كلام ناظري اصول ابن الحاجب اشعار به واستدل على المختار بدليل اخر
لو صح قيام كل مقام الاخر لصح خداي اكبر فان الله اكبر جائز بلا شبهة وخداي مرادف وكل

من المترادف فيمكن ان يصح قيامه مقام الآخر مع انه لا يصح لعدم صحة الافتتاح به وان الحنفية يلتزمونه وحاصل
الجواب منع الملازمة على بطلان التالي فانه عند الفقهاء الحنفية يجوز الافتتاح بالفارسية وان اجيب بان
المنع شرعي والنزاع في الصحة لغة وحاصل الدعوى ان قيام احدهما مقام الآخر بحسب اللغة وان لم يجز
حاله بسبب عارض شرعي اي ان اريد بالملازمة انه لو صح لصح خداي اكبر فقط نلتزمه قولي مع انه لا يجوز قلت لا نم
عدم جوازه بحسب اللغة وانما عدم الجواز في تكبيرة الافتتاح او غيرها في الشرع وكم من لفظ صحيح معنى الشرع في حالة
كالجنابة وغيرها وان اريد الاعم او بحسب الشرع فلا نم الملازمة والوجه فيه ظاهر وكانه لم الفرق بين المنع الشرعي
واللغوي فقاس احدهما على الآخر وبان اختلاط اللغتين لعله ممنوع لغة الا بالتعريب فلا يلزم المنع في
اللغة الواحدة وتفصيله انه ان اريد الصحة بدون التعريب بان يبقى كل على اسلوبه والنظم على النظم الفارسية
فلا نم عدم صحته فانه يصح لغة على انه الفارسية وان اريد انه يصح على محاورات العربية بدون التعريب فلا نم
الملازمة فان اختلاط اللغتين ممنوع في اللغة الا بالتعريب فغاية ما لزم منه عدم جواز القيام على
اختلاف اللغتين وبعض منا يلتزمه وانما نمنع في اللغة الواحدة ولم يثبت بدليل وان اريد انه لو صح
صح مع التعريب الفاسد فالملازمة صحيحة ولا نسلم بطلان التالي فانه المعنى واحد ولا حجر في التركيب
ذلنا ثم خصوصا من لغتين هذا الاستدلال اورده جماعة قائلون لوجوب جواز القيام الا
لمانع ومنهم صاحب التحرير وحاصله ان الهيئات التركيبية موضوعات بالوضع النوعية
ولم يشترط فيها ان يكون المحكوم عليه ذلك اللفظ او غيره فالتركيب بما هو هو لا حجر فيه ولذلك تراهم
لا يتوقفون في الاطلاقات افتاعتبر واعلى اللفظ موضوعه للمعنى ثم انك قد عرفت ان التجوز في المشترك
سواء فوقف فذلك فان احتمال عدم قيام لفظ مجاز في معنى مقام لفظ حقيقة في ذلك المعنى قائم ومع هذا الاستو
احد في الاطلاقات سد الضرورة قضت بلزوم التفرقة بين المجاز والحقيقة وهذا دليل البتة ان التركيب
لا حجر فيه فالمانع ان كان لكان من اخبار حيات في هذا ما لم ينكره المخالف فان قلت يجوز صلى الله عليه وعلى آله

وعلى الكلم ولا البصح وعاقلت يكان صحيحا بالنظر الى الترادف وانما يمتنع ايجاب اهل اللغة صلة النوع
ويتغير معناه عند طوق على انفهام الملفوف وخرج النزاع الى اللفظ ولا وجه للجواب وايراده من اطلق الجواز
في الكفان مقصوده ظاهرة فالجواب ظاهر ثم اعلم ان القول بما نفيه اختلاف اللغتين لان اريد به ان
القيام مع محافظة اسلوب لغة كالعربية مع اختلاف اللغات بمعنى التوصيل مثلا لا البصح فهو حق وهو الظاهر
وان اريد ان الاختلاف مانع مطلقا فلا خفاء في فساده وكيفما كان لا ضير عنها فانه في مقام المستند
لا ترادف بين الحد والمحدود خلافا لقوم قالوا اما الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى فهما لفظان
مترادفان لانهما متوافقان في ما وضعا له وقد تحقق فانه لا فرق الا بالجلاء والخفاء وبهذا لا يخرج اللفظ
عن الترادف لان المحدود يدل على الصورة الوحدانية بخلاف الحد فلا اتحاد من كل وجه وتفصيله انك قد عرفت
ان اللفظ المفرد لا يدل الا على معنى بسيط هذا واضح ثم ان شككت في الكلية فلا شبهة في صحة الجزئية و
لفظ المحدود لفظ مفرد فمفهومه امر واحداني حاصل في الذهن بصورة وحدانية ولا شبهة ايضا في ان
الحد يدل على معنى مركب من متعددة فلا اتحاد من كل جهة فعلى تقدير الكلية لا ترادف بين احد من الحد بالنسبة الى محدوده
وعلى الجزئية انما يفيد الجزئية السالبة والظاهر ان هذا المعنى المدعى يكفي في رد الخصم القائل ان الترادف
في كل حد بالنسبة الى محدوده وما في التحرير ان النزاع لفظي يرجع الى اشتراط الافراد وعدمه فمن فهم وحصله
ان اتفاقي ان اراد ان الترادف الاتحاد في المعنى بجميع الوجوه فالكفان معنى احدهما مفردا لا بد
من ان يكون معنى الآخر كذلك فلا ترادف بينهما وان اراد المثبت الاتحاد مطلقا فاثبت الاتحاد بين
معنى المحدود والحد فالنزاع لفظي راجع الى اشتراط افراد المعنى مثلا في الترادف وعدمه فمن اشترط
الافراد فالترادف عنده فيهما منتف ومن اطلق فهو ثابت وقال المصنف وهو مهم وكذلك لان الواقعي
بعد الاتفاق على ان الترادف الاتحاد من كل وجه اختلفوا في تحققه بينهما فذهب المعظم الى طرف الاثبات
زعما منهم انه لا تغاير بينهما بوجه لبحث التفاوت واهل التحقيق الى النفي لما ثبت ان التغاير بينهما

للصورة

ثابت بوصف الاجمال والتفصيل ولا شبهة في ان الصورة الواحدة مغايرة للصورة التفصيلية الحاصلة
للمتعدد وهكذا في الحاشية اعلم ان عبارة التحرير هكذا وليس منه الحد والمحدود ثم قال بعد الا ان قال
اللهم الا ان يلتزم الاصطلاح على اشتراط الافراد فيه لفظة وهذا يحتمل وجهين الاول ان يكون
المقصود منه توجيه كلام القوم وايراده في كلمة اللهم اشارة الى ضعفه ولعل وجهه ان القول
بالنزاع اللفظي بعيد فيما بينهم او ما في الحاشية والثاني ان قوله فيه لفظة اعتراض وجوابه
ح لتصير النزاع لفظيا وهو بعيد فلا اشكال في التحرير اصلا فهو الكتاب ما ذكر في التحرير وان يمكن فيما له
ثم اعلم ان المحذور الذي يحتمل لدفع الاعلى وفي النزاع المعنوي تجهيل احدهما بانه ظاهر التغاير التباين
دفي النزاع اللفظي ليس فيه التجهيل لاحتمال ان لا يكون بين المتنازعين نزاع وانما قالوا واقوالا
بوجوه ناظرين الا انه مخالف [illegible] الا عن شئ ثم اعلم ان هذا القسم للمفرد فالمرادف المفرد المتحد مع اخر
مثله في المعنى فلا ترادف اصلا وقع في التحرير انه لا ترادف اصلا للافراد احدهما وتركب الآخر وبناء عليه قوله في
الاستدلال اما الحد التام فلا استدعائه تعدد الدال على الابعاض واما الناقص فانما مفهوم الجزء المساوي فلا
ترادف انتهى ولا شبهة انه لا يتصور للاصدار يلزم ان الحد مفرد لحسبة التركيب فيه فلا يتصور النزاع الا
باعتبار الاشتراط للافراد وعدمه بالضرورة فمن قال بالترادف بينهما لم يشترط ان يكونا مفردين فعلى
هذا الا بين القول باللفظي وخرج الحاصل انه لا ترادف البتة وانما يصح القول به على تغير الاصطلاح وهو لفظي
لا فائدة فيه وعلى هذا لا يرد على كلامه اصلا فافهم فانه حسن تدبره مسئلة لا ترادف بين المؤكد والمؤكد
لاتحاد اللفظ في التاكيد اللفظي نحو جاءني زيد زيد والترادف لا بد له من تغاير اللفظ او تغاير المعنى في التاكيد المعنوي
نحو جاءني زيد نفسه ولا ترادف ايضا بين التابع والمتبوع نحو حسن بسن لانه لو افرد التابع لا يدل على شئ ولو كان
المعنى مستقلا بالمفهومية فلا يلزم كونه حرفا كما في التحرير وانما الاسم مفرد الا انه وضع لتقوية متبوعه بشرط كونه على زنته
فهو بدونه مهمل وقال المعتصم بحبل المتين الظاهر ان التابع لم يوضع اصلا وانما فائدته على معنى عند الاقتران

عند الاقتران مع متبوعه كذلك الالفاظ التي صحف فيها كالشوه مكان الشوه والبشوم مكان المشوم
فهو مهمل ابدا فلا ترادف شيئا واعلم ان اعتراض المص على التحرير وارد فان محصوله الرد على من استدل
بانه لو اوفرد لا يدل على شيء بانه لو كان دلالة مشروطا لكان حرفا والتالي باطل وجه الاعتراض ان الاشتراط
لا يدل على الحرفية والا لزم ان يكون التبع واصبح حرفا وكذا الضمائر المتصلة بل يدل على عدم استقلال المعنى
بالمفهومية وهو مستقل وقد يستدل على نفي الترادف بان المرادف لا يفيد زيادة قوة والتابع يفيد
والصغرى ممنوعة اذ المرادف لا يكون اقل من التاكيد اللفظي ولو وجه مقصود المستدل بان
المرادف لا يزيد قوة فقط بل المعنى وبذلك يزداد القوة بخلاف التابع فيرجع الى ما مر فلا
ايراد وقد وقع الاطناب مع ان المقصود واضح الفصل الخامس وهو اي المفرد
باعتبار وحدة المسمى وتعدده خاص وعام قال ابو الحسين البصري العام اللفظ المستغرق لما يصلح له
لو زاد في المنهاج بوضع واحد ليخرج المشترك اذا استغرق باعتبار معنيين لما كان العام مفهوما
من قوله باعتبار وحدة المسمى وتعدده خاص وعام لا على الوجه المفصل فصل الامر في تعريفهما والعام
وجودي فتعريفه كاف في تعريف الخاص وقال بعض شراح المنهاج ان اللفظ جنس بعيد فينبغي ان يقول
كلمة وهو الظاهر لان الظاهر ان التوقف للتقسيم الحاصل من تقسيم المفرد والكلام بعارضه فلا نم ان ذكر جنس
الاجناس البعيدة ومطلق العموم لا يقتضي البعد ثم لا خفاء في ان المركب لا يوصف بهما فلا بد من اعتبار ما يشعر
بالافراد والقاضي البيضاوي في كتابه المنهاج عرفه بذلك مع زيادة قيد وهو قوله بوضع واحد وفائدتها
انه لو لم يزد يرد على المشترك الذي اريد منه جميع افراد معناه الواحد فانه عام ويلزم من التعريف ان لا يكون عاما
لانه غير مستغرق جميع ما يصلح له اللفظ فانه مما يصلح افراد المعنى الآخر فلم يستغرق فاذا قيل بوضع واحد دخل
فان كلما يصلح بالنظر الى وضع واحد مستغرق وقيل في بعض شروحه وتبعه الفاضل مرزاجان في تعليقاته على
شرح المختصر للعلامة دخل المشترك اذا اريد جميع معانيه وحاصله ان المشترك المراد منه جميع معانيه كما رآه الشافعي

واختاره منهم البيضاوي الرابع ليس العام مع ان الحد صادق عليه واما اذا اريد بوضع واحد لم يدخل اقول
في شرح المختصر العام عند الشافعي قسمان قسم متفق وقسم مختلف الحقيقة لنحو المشترك وحاصله
ان احتمال المشترك في معانيه مما اراه الشافعي وعنده هو عام فانه قال شارح المختصر في بحث عموم
المشترك ان العام قسمان قسم مختلف الحقيقة واراد به المشترك المستعمل في معانيه فاخراج
محل وانت تعلم انه من الجائز عند القائل صاحب المنهاج ان لا يكون من العام واورد بعض
شراح المنهاج على هذا التعريف ان الاستغراق والعموم والجمع من الالفاظ المترادفة ولا يجوز اخذ احد
المترادفين في تحديد الاخر والجواب ان الموصوف هو العام المصطلح والاستغراق واخوه مراد فانه
بحسب المعنى اللغوي واورد الشارح الاصفهاني في ان الخ ان المراد صلوحه بحسب الوضع لم يكون المعنى
يستغرق جميع مدلولاته الحقيقية وهذا كما ترى فانه يستلزم ان لا يكون عام الا وهو مستعمل في معاني
معنيين فصاعدا وايضا هو مناف لما تحقق ان اللفظ الدال على الماهية مع جميع جزئياتها عام
وان كان المراد صلوحه جزئيات مدلوله لما يدل على حقيقة الا فلا حاجة الى ذلك القيد والجواب عنه ان المراد
صلوحه لما يستعمل فيه صحيحا فتدبر واورد على طرد التعريف جماعات المدلول سواء كان واحدا او غير واحد ثم اورد على هذا
التعريف نحو عشرة من الاعداد فانه مستغرق لجميع ما يصلح له وهو احدات جمع وانه ليس بعام بل خاص
وايضا يدخل في نحو ضرب زيد عمرو وامثاله فانهما متناول لجميع ما يصلح له من المعمولات وايضا يدخل نحو
زيد فانه شامل لجميع اجزائه واجيب بان المراد صلوحه لكل الجزئيات وهو لا يصلح للاحاد ولا يستغرق العشرات
وحاصله انه ان اورد نحو عشرة باعتبار شموله للاحاد التي هي اجزاؤه فلا نم انه صلوحه لكل الجزئيات وهو
المراد وان اورد باعتبار شموله للافراده كالعشرات فان اورد المنكر فلا نم استغراقه وان اورد
المعرف المستغرق فنلتزم انه عام ولكن نلزم ان يخرج المجموع فان الشمول فيهما شمول الاجزاء وما اجاب
عنه بقوله وعموم الرجال باعتبار ان اللام يبطل معنى الجمعية كما هو الحق يرد عليه انه اختلف في ان الجمع المعرف باللام الاستغراق

بلام الاستغراق هل هو باق على جمعيته او لا فكثيرون من ارباب اهل الاصول ذهبوا الى الثاني وهو الحق
فقوله لا اتزوج النساء ولا اتزوج امراة لمشابهته في شموله شمول الكلي للجزئيات فلا يرد على
المذهب الحق وان اورد على المذهب المرجوح فيدفع بوجوه وقيل باعتبار ... الجماعات كما اراه السكاكي
فالجمع على حقيقته والجماعات جزئيات له ولا يخفى ان هذا الجواب بالنسبة الى الاشكال فان النقض بلفظ القوم و
الجمع باق على حاله فان قيل بالجمع في الاشكال كلها لكن كعموم الجمع المعرف باعتبار شمول الكلي للجزئيات ويندفع
بان الشمول ههنا ايضا شمول جزئيات لكن الحكم على الجميع بخلاف الاعداد فقد يراد بالمراد
جزئيات مفهوم نفس ذلك اللفظ كالرجل او جزئيات ما اشتمل عليه مفهوم ذلك اللفظ حقيقة
كالرجال او حكما كالنساء فانه يدل على استغراق مفهوم ما اشتمل عليه مفهومه لجزئياته وهو معنى
الرجل والمراة فان النساء جمع امراة لا من لفظه المستغرق الكل باطل الجمعية فلا حاجة
الى هذا التعميم الذي لا يفهم من العبارة وان لم يكن باطلها فعمومه باعتبار الافراد وهي الجماعات
فلا حاجة ايضا الى هذا التعميم لانهم يقولون عمومه باعتبار الاحاد فلو كان ثانيا على معناه يحتاج الى
التعميم لينطبق على المذاهب فهذا الجواب ... اقول يشكل بعموم اسم الجمع كالقوم
فانه ليس له مفرد ولو تقديرا فافهم فانهم يقولون بعمومه مع انه لا يصدق على الواحد فانه غير مستغرق
لجزئيات مفهومه فان عمومه باعتبار استغراق الاحاد وهي ليست بجزئيات له وغير مستغرق
ايضا لجزئيات مفهوم تضمن معناه فانه لا مفرد له لا حقيقة ولا حكما وقال المعتصم بحبل المتين لا
ينتقض بالكل فانه يدل على استغراق مفهوم المضاف اليه للافراد فلم يصدق عليه انه يدل على استغراق
مفهومه للافراد ولا على استغراق مفهوم ما اشتمل عليه مفهومه وكذلك لا يصدق على لفظ الجميع لان العام
المضاف اليه وكل اداته ونفي ان المراد صلوح الكلي لجزئياته او صلوح الكل لاجزائه باعتبار شمول معنى
مع ملاحظة التعدد الغير المحصور ... لا ينقض بشيء كما في التحرير ان العام لفظ دل على استغراق افراد

مفهوم او اجزاء او مفهوم غير محصورة فان لم نقل بعموم لفظ القوم باعتبار اجزائه ليسهل الامر جدا غايته
الامر انهم يسمون يقولون بذلك العموم والعذر تقدم قال فخر الاسلام هو ما انتظم جمعا من المسميات
لفظا كالرجال او معنى كالقوم والجمع المنكر عنده من الاسم العام فعنده لم يشترط الاستغراق
ورد بنحو زيد والجواب انه لا يدل على الجمعية والعدد ويدفع بان المراد بالجمع الغير المحصور في عدد معين الصادق
النزاع لفظي والنظار مع الجمهور فان الجمع المنكر لا يجري بل احكام العموم بل احكام الخصوص ولا فائدة في
ادراجه في العموم فتدبر وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالي العام اللفظ الواحد احترز به عن زيد
وعمرو وبكر وغير ذلك لا على النهاية الدال من جهة واحدة احترز به عن المشترك اذا استعمل في معانيه
فانه ليس بعام وفيه شيء من الخفاء فان مذهب تبع ان المشترك لا يستعمل في معانيه بمنع اللغة
فلا حاجة الى الاحتراز عنه فالاوجه انه احتراز عن المنكر فانه دال على متعدد لا من جهة واحدة فانه على
سبيل البدلية دال على من جهات اي اطلاقات وعلى هذا ينبغي ان لا يخرج المشترك ايضا فانه يدل
على متعدد باطلاقات على شيئين فصاعدا او ردا ولا المعدوم اي اورد اولا النقض بلفظ المعدوم
المتحلي بلام الاستغراق فانه عام وليس بصدق على الحد فانه لا يدل على شيئين فصاعدا فان مدلوله
ليس بشيء فان الشيء الموجود والجواب انه اي المعدوم لو كان شيئا لغة وان لم يكن شيئا كلاما يعني ان المراد بالشيء
ما يطلق عليه لفظه لغة والمعدوم كذلك وان لم يصدق عليه الشيء المستعمل في علم الكلام واورد ثانيا
الموصول لصلته عامة وليس بلفظ واحد وحاصله ان الموصول مع الصلة عام فهو من افراد المحدود وليس لم يصدق
عليه الحد فان الماخوذ فيه اللفظ الواحد والموصول مع الصلة مركب والجواب ان العام هو الموصول وحده والصلة
انه ان اراد المستدل ان الموصول مع الصلة من افراد المحدود اي مجموعهما فلا نسلم بل العام هو الموصول كالمعرف
باللام فان العام هو المدخول للام وهو مفرد والصلة مبينة للعموم كما ان اللام مبينة للعموم والعام انما هو
المدخول وان اراد ان العام الموصول فلا نم ان الحد لا يصدق عليه وقد كتبه في شرح المختصر بان المراد بوحدة اللفظ

بوحدة اللفظ ان لا تتعدد بتعدد المعانى وحاصله انه ان سلم ان الموصول مع الصلة عام ولا نم انه يدل على احد
بل المعنى المراد ههنا فان المعنى به ما لا يتعدد بتعدد المعنى والموصول معها كك فانه اذا قيل الذى ياتونك
علما رقد يتعدد معناه فانه اندرج فيه زيد وعمرو وبكر وغير هم مع ان اللفظ لم يتعدد فان قلت ظاهر
ان الموصول تدل على معنى والصلة كك فيقتضى تعدد اللفظ بتعدده فالجواب عنه ان الحيثية معتبرة فى التعاريف
ففى الموصول مع الصلة تعدد ان تعدد الافراد وتعدد جزئى مجموع الموصول والصلة والعموم انما هو باعتبار التعدد
الاول وبذلك التعدد لا يتعدد اللفظ وليس له عموم باعتبار التعدد الثانى والاوضح ان يحرر الجواب بان
بان المراد كذا ونقض العينى عن ان العام هو المجموع او الموصول فقط فانه لا ضرورة فى ان يقتصر
الجواب على التسليم ان العام هو المجموع فى شرح المختصر لقائل ان يقول ان اريد بالدلالة الواقعة فى قوله اللفظ وقيل
الواحد الدال المطابقة فامثال هذا لا يدل على شيئين فان الموصول لا يدل على معنى متعدد فانه
لفظ مفرد والمفرد لا يدل على المتعدد كما تقدم فيما قيل وايضا ان الضرورة شاهدة بان الكلمات
لا تدل الا على معنى واحد وان اريد بها الاعم او التضمنية وحل الالفاظ التى لها مدلولات تضمنية مثل انسان
والعشرة فانهما يدلان على الحيوان والناطق والاحاد التى تتالف منها العدد والظاهر ان هذا الاشكال
على اصل التعريف فانه لا تعلق له بحواشى شرح المختصر خصوصا والجواب ان المراد المطابقة ولا نم ان
الموصولات وامثالها لا تدل على المتعدد فان المراد بالدلالة على الدلالة الاجمالية بحيث ليسرى الحكم المتعلق
عليه على كل من المتعدد والموصول كك وقيل لم يرد انه يدل على المتعدد من حيث انه متعدد حتى ينافى الافراد
او المراد ان المراد بالشيئين الفردان مفهوم ذلك اللفظ ومعنى قوله فصاعدا ان لا يقف الى حد
فيخرج المدلولات التضمنية فانها واقفة عند حد كذا فى الحاشية ويرد على القوم وقد عرفت فيما
قيل واجيب عنه فى حواشى الفاضل مرزاجان المعلقة على شرح المختصر بان الموصولات موضوعة
لمعان جزئية بوضع عام فاذا اريد بها الجمع دل على الجميع مطابقة وحاصله اريد الشق الاول وهو الدلالة المطابقية

وهو بعينه اريد منه الجميع فيقدر دل عليه مطابقة لان الجزئيات من مدلولاته مطابقة لانه موضوع لكل منها
لها وبما حررنا الاعتراض لا وجه لهذا الجواب فان شق المطابقة يخرج سائر الكلمات ولا يصح ان يلتزم ان
كلها موضوعة بوضع عام لمعان جزئية وكانه زعم ان مراد المعترض ان الموصول موضوع للمفهوم الكلي المستعمل
في الجزئيات كما هو مذهب المعترض فلا دلالة مطابقة فاجاب بانه موضوع بوضع عام للجزئيات في
مذهب المحققين على ما قرر في غير هذا الموضع ويتاتى جواب اخر فان المراد بالدلالة اعم من ان يكون مجازية او حقيقية
ويكون المدلول تمام المعنى وعلى هذا التقرير يتعلق الاعتراض بجواب الشارح المحقق وهو الاظهر فقوله المطابقة
في كل منها لا يستلزم المطابقة في كل معا فيقيد برد حاصله انه قد ثبت ان الموصول موضوع للجزئيات فيكون الدلالة
على كل منها بلا مطابقة وههنا اريد الجميع معا ولا يلزم منه ان يكون مطابقة كما ظن المجيب وفيه نظر فان الموصول
لما كان موضوعا للكل لا يخلو من ان البدلية ماخوذة فيه اولا وعلى الثاني فاستعماله في كل معا من قبيل
استعمال المشترك في معانيه لكن ههنا الاستعمال باعتبار حمل هو مفهوم الصلة وارادة كلها احاطية و
لا شبهة ان المشترك اذا استعمل فيها فهو حقيقة فيها فهذا الاستعمال فيما نحن فيه صحيح فهو حقيقة
فيكون مطابقة وعلى الاول لا يصح الاستعمال حقيقة فيكون مجازا على ما مثله مثل سائر العامات المجازية والجواب
انه اذا كان موضوعا للكل بل وضع الا لكل على حدة بحيث يكون الاستعمال في كل على حدة كما في المشترك
وههنا قد استعمل استعمالا اخر فلا يلزم من وضعه له ان يكون هذا الاستعمال حقيقيا مطابقيا وكلام
يدل على ان الوضع لكل منفرد بلا مطابقة دلالة على الجميع معا ولا علاقة بين الوضع العام والمطابقة
في الجميع علاقة الانفراد فالحق ان للقائل ان يريد ان الموصول موضوع للجزئيات سواء كانت منفردات
او مجتمعات اجتماع المجموع بما هو مجموع او اجتماع الافراد بجميعها افرادا فاذا استعمل في الكل كان الدلالة مطابقة
البتة ومع لا يرد عليه شيء مما اورده المصنف وحاصله انه موضوع للكل من حيث انه حصة من مفهوم الصلة
وهو قد يعتبر من حيث الاستغراق كما في المعرف باللام والا فظاهر انه موضوع لكل من حيث انه فرد من الصلة

معنى بالصلاة وهو اعم من ان يكون حقيقة معينة او شرعا فان قلت لا يخفى ان اختيار المطابقة يخرج المجاز العام الا ان
نقول انه بحسب اصل اللغة والا كان مجازا لكنه يدل على العموم مطابقة هذا في الحاشية وهذا الجواب [illegible] دفع
الاشكال فان الكلام الموضوع للخاص اذا استعمل في العموم ينبغي ان لا يكون عاما كالمنكر في الاثبات
مثلا نحو تمرة خير من جرادة فتامل ثم ان شارح الشرح المعترض التزم ان اللفظ الدال على معنى مجازي
دلالته مطابقة في غير هذا الموضع فلا يبعد ان يراد بالدلالة على تمام المعنى سواء كان مجازيا او حقيقيا و
يسميها بالمطابقة وقد عرفت وان اورد نقضا المثنى فانه يصدق عليه الحد فانه يدل على شيئين
فصاعدا فان معناه الدال على شيئين او اشياء ولم يلي افراد المحدود والجواب انه لا يدل على معنى فصاعدا
اذ لا يصلح لما فوق الاثنين وحاصله ان المعنى الدال على شيئين مع الزائد فان الفاء للعطف
بالجامع فالمعنى الدال على [illegible] وعلى الصاعد والمثنى لا يصلح الدلالة على الصاعد فان صلح فيلزم العموم فيه وفي
الجمع في شرح المختصر الجواب بان المثنى يتناوله لكل اثنين تناول احتمال لا تناول دلالة الا ترى انه فلا
يكون هو الدال بل [illegible] وجه الضعف ظاهر فيه فان النقض باعتبار الاثنينية المأخوذة في المعنى ولو كان
باعتبار افراد الاثنين فالنقض به وبالواحد المنكر على السواء فان اورد كما زعم فجوابه قبل تحقيق ذلك
اى كون معنى صاعدا اما ذكرت لو باع بدرهمين فيما اذا قال له بعه بدرهمين فصاعدا لم يكن ممتثلا يعني
انه لو وكل رجل رجلا ببيع متاع فقال بعه بدرهمين فصاعدا فباع بدرهمين ينبغي ان لا يكون ممتثلا
والتفاء الشرط والاشارة [illegible] خلافه بيان اللزوم ان المعنى بعه بدرهم مع الصاعد كما قلت
في التوقيف وكتاب [illegible] لا يمكن العطف على درهمين لانهما لا يصعدان بل الصاعد هو الثمن
فقيل انه حال محذوف العامل والمعنى فذهب الثمن صاعدا بخلاف فيما نحن فيه لان الدال
يقبل الزيادة باعتبار المدلول فصح ان يقال يدل على اثنين صاعدا على ما فوقهما وحاصله ان معنى
فصاعدا اما ذكرنا لكن حرف الفاء لا ينافي مادة النقض عن ذلك [illegible] ان الفاء للعطف ولا يمكن العطف

في مادة النقض لانه يمكن العطف على درهمين لانه لو كان كذلك لكان الدرهمان صاعدين وهما لا يصعدان

ضرورة فهو هنا محذوف العامل والمعنى لبعته بدرهمين فيذهب الثمن صاعدا على الدرهمين فقد خرج الا تقتضا

على الدرهمين والصعود والحق في العطف في ممكن لان الدال من حيث انه دال يقبل الصعود باعتبار

المدلول فيصح ان يتوجه على اثنين فعلى ما قررنا هذا التعسف ظاهر العبارة وفيه نظر ظاهر فان العطف

لا يمكن في الموضعين اما في مادة النقض فلا ضافة فان تركب بانه على تسليم المحدود واما فيما نحن فيه

فلان المعطوف عليه الكلام قوله شيئين فغير صحيح اما اولا فلما ذكره في مادة النقض فان شيئين

لا يصعدان وان قيل بالصعود باعتبار الانضمام فنقول ففي مادة النقض كذلك فان الدرهمين يصعدان

ايضا بالضم الزائد عليهما واما ثانيا فلان شيئين مجرور وصاعدا منصوب والكلام المعطوف على الدال

فكذلك مع انه لا يحصل المعنى فان قلت انه لم يرد بالعطف المصطلح بل الذي اراده هو التعلق والمعنى

ان صاعدا لا يتعلق بالدرهمين لانه لو كان متعلقا به لكان هو الصاعد عليه ولكن ليس كذلك فيتعلق بالمحذوف يدل عليه

السابق وهو الثمن فاوجب التقدير بخلاف ما نحن فيه فان تعلقه بشيئين ممكن وصعودهما باعتبار

المدلولية وايضا يمكن ان يتعلق بالدال والمعنى الدال صاعد والدال بما هو هو يصعد باعتبار المدلول

وعلى هذا اندفع ايضا ما يتراءى وروده من ان كون المعطوف عليه الدرهمين لا يستلزم صعودهما

بل يدل على ان يكون المبيع صاعدا لا ان يكون الدرهمان صاعدين قلت بعد الاغماض عن دلالة

العبارة على هذا المعنى انه يرد عليك اما اولا فلان تعلقه بشيئين غير معقول فانهما يصعدان الا ب

الضم ومتعلقه هو الدلالة وهكذا يمكن في مادة النقض ايضا واما ثانيا فلان تقدير العامل في

الموضعين ففي مادة النقض يرجع الى بعته بدرهمين فيذهب المبيع صاعدا على الدرهمين باعتبار الثمن

او فيذهب الثمن صاعدا او فيه والحال انت فصاعد باعتبار اخبار الثمن او والحال ان الثمن صاعدا

او والحال ان المبيع صاعد باعتبار الثمن او والحال ان الدرهمين صاعدا كل منهما باعتبار الضم والكل للبيع

والكل لا يدل على التخيير البتة بل مقتضاه الجمع وكذلك ما نحن فيه فان تقديره اللفظ الدال على شيئين
فالدال صاعدا او فيذهب الدال صاعدا او على هذا فقس الاحتمالات الاخر فصورة النقض
وما نحن فيه على السواء في الفرق فان قلت ان تلك العبارة المنقوض بها لا يدل في العرف على التخيير
لانه لو كان المقصود الجمع لكان الاليق ان يقول بوجه ما زيد منهما واذ لم يقل ذلك مع وضوح
علم ان المراد ان المتكلم ذهب في اختيار الثمن من الواحد الى ما فوق الدرهمين بخلاف ما نحن فيه فانه
لا معنى للتخيير قلت الان صحيح انه قد ظهر ان متعارف فصاعدا على البدلية فالمعنى بوجه بكذا
فان لم يثبت فبوجه بما صعد عليه وهكذا فيما نحن فيه فالمعنى الدال على الشيئين فان لم يكن فعلى
الازيد فيهما سواء كان ويدل عليه ما في شرح الشرح من ان المعنى فيذهب صاعدا اي قد يكون كذلك
فان قلت لا نم العرف قلت ليس المقصود المهم فيه ذلك بل ان مادة النقض وما نحن فيه سيان
وغاية ما يمكن ان نقول ان عرف ذلك اللفظ دال على ذلك لكن صرفناه في التوقف عنه
وحملناه على ظاهر اللغة فخرج المعنى العام الدال على شيئين فالدال صاعدا عليهما ومعنى التعقيب
الرتبي فان الدلالة تتدرج من الواحد الى الاثنين ومنهما الى الازيد والفاء زائدة او بمعنى الواو
وانما ذلك للاحتياج في التصحيح بخلاف مادة النقض فانه لا ضرورة فيه الى الصرف عن المتعارف
ولا يخفى ما فيه والحق ان المعنى الظاهر لقولنا جاء اثنان من الرجال فصاعدا ان المجيء مسند الى الاثنين
فيتعلق الى ما فوقهما بحذف العامل فالمعنى جاء اثنان وثلث على التخيير المحصور فالمعنى بوجه بدرهمين فبوجه بما زيد الى ان
ما هو من بين البيعين ثم انهما لا يمكنان اجتماعا فلا بد من البدلية وهو يقتضي التخيير هذا هو الظاهر
فلا اشكال اصلا وعلى ما في شرح الشرح فالمعنى ان يكون الدال على اثنين البتة وقد يكون على ما فوقها
فالمثنى خارج لانه لا يدل على ما فوق البتة اذ لا يصلح الانضمام قيل في حواشي الفاضل ميرزاجان المعلقة
على شرح المختصر لا حاجة الى قوله اثنين هكذا في الكتاب والاوضح شيئين والنسخة التي وصل الينا قد حك لفظ

شيئين في هذا المقام ولو باثنين او مما هو عام الا ويدل على ما فوق الاثنين فلو قيل اللفظ الدال على ما فوق الاثنين
ينطبق على جميع افراد المحدود ولا يخرج عنه شيء فلنا ان المعنى على ما ذكرت ان العام الدال على الشيئين
وما فوقهما اي على الجمع وكل ما يدل على ما فوقهما يدل عليهما فلا حاجة اليه البتة والجواب عنه ان الاولى في ذلك بان
لا يؤدي تمام العبارة فلذلك فيقول على شيئين فصاعدا او قولنا على ما فوقهما واحد في المؤدى ولكن
يمكن في الاول الاقتصار على البعض فلا استدراك بخلاف الثاني فان العبارة الاولى طويلة والثانية
قصيرة والاولى القصر وهذا ليس مما لخص فان ذلك انما يصح من قصد الايجاز ومثله في عبارة الامام حجة
الاسلام لم يراع اقول الجمع المنكر عنده اي عند الامام حجة الاسلام عام كما يستفيد منه فيما بعد ان شاء الله
تعالى ويقول اقل الجمع اثنين وكذا في الكتاب وبالتوضيح اثنان فيظهر الفائدة وقال العبد المعتصم بحبل القوي
انه لا يخرج عنه فان الجمع المنكر عند اطلاقه على اثنين ان كان عاما فلا يصدق على الحد كما على المثنى
والا فلا يظهر الفائدة ويندفع بالعناية في تحصيل معنى فصاعدا على خلاف ما تقرر فيما مر فيقع ما دل على شيئين
مع الفصاعد ولو احيانا وان ثبت فيقل على شيئين البتة فيترقى منهما او لم يترق وحاصله يجوز الترقي
وفيه انه يخرج العام المنحصر في فرد الا ان يعتبر الافراد الذهنية فافهم وان اورد ايضا بالجمع المعهود
والمنكر فانهما يدلان على الشيئين وما فوق فينبغي ان يكونا عامين وليس كذلك واجيب بالتزام
يعني انا نلتزم انهما عامان عنده فلا مضايقة في الدخول في الحد بل يجب واجيب ايضا بان المراد
الدلالة معا بالاستغراق وحاصله انا نسلم انهما ليسا داخلين في المحدود فنلتزم انهما داخلان
في الحد فان المراد ان العام الدال على الشيئين وعلى ما فوق على الاستغراق والمنكر وان
كان دالا على الاثنين فصاعدا لكن لا على الاستغراق وكذا المعهود وهذا انما يتم لو اعتبر ان يكون
الشيئان وما فوقهما من افراد مفهوم مشترك فالمعنى انه يدل عليهما مع الاستغراق والا فالمعهود
مستغرق ودال معا ولا يشكل بالجموع المضافة مثل علماء البلد وجه الاشكال فانه لم الدلالة فيهما معا بالمعنى الذي

بالمعنى الذي عرض بالاضافة للفرق البين بين الافراد للجمع على الاطلاق كما في الجمع المضاف فانه اذا جعل
مضافا لا يشترط تخصيص ولا العدة اعتبرت افراده على الاستغراق معا بين الافراد للمطلق على الخصوص
كما في الجمع المعهود فانه اعتبر فيه حصة من الافراد عهدت وخصصت فالاول يدل على الاستغراق دون
الثاني فما في التحرير ان لا فرق بين الجمع المعهود والجمع المضاف فاسد فاحفظ واعلم انه في المختصر ان العام ما
دل على مسميات باعتبار المعهود وحاصله انه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصص
بالمعهودين فاورد الجمع المضاف فاجيب بان المشترك مثلا عالم البلد مطلقا فقيل في التحرير ان لا فرق
لان عالم البلد ايضا معهود وكون المراد عهد اعتبر خصوصيته لا يدل على اللفظ وحاصله ان الاضافة
للعهد البتة فقوله مطلقا ان اخرج المعهود يخرج المضاف وان اريد الاحتراز عن عهد خاص فلا دلالة للفظ
عليه فلا ورود لما ذكره المصنف ظهورا وان فيه التضعيف بما قدمنا ان المراد المستغرقة ولا شبهة في ان معنى
الجمع اذا اخذ معهودا بالاضافة ثم اعتبر استغراقه فقد صدق عليه انه دل على المسميات المستغرقة
على الاطلاق بخلاف الجمع المعهود فانه انما اعتبر خصوصها بالعهد وهذا مراد من لقيدي لفوائد القيود ولا
يرد عليه شيء فاندفع ما في التحرير وهو الذي اراده المصنف واعلم ان الفضلاء هذا القيل والقال يشاهد فيما ذكرنا
والله تجدد معجزة الاسلام فلا ضرورة ملجئة الى هذا التقييد مع انه يدخل المخصص في العام كما نص عليه في شرح المختصر فا
لتصحيح بهذه الزيادة التي هي العبث في التعريفات في غير موضع والله اعلم مسئلة العموم حقيقة
في اللفظ لو يتصف به اللفظ حقيقة اتفاقا وهل يتصف به المعنى فقيل كاللفظ هو المختار وحاصله
انه اذا قيل هذا المعنى عام فهو على حقيقته اولا والمختار انه على حقيقته وقيل يتصف به المعنى مجازا وعليه
الاكثر وقيل لا يتصف به لا حقيقة ولا مجازا لنا ان العموم لمطلق الشمول وهو متعقول في المعنى
كعموم المطر للبلاد والصوت للسامعين والكلام في المجازات فان قيل شمول امر واحد في
ليس المطر والصوت بل الافراد متعدد وحاصل السؤال ان العموم لغة شمول امر واحد للمتعدد

فقد دل على الاستغراق

يدل على مسميات باعتبار

ولا شبهة ان الشامل في البلاد انما هو افراد المطر فبعضها في بلد وبعضها في اخر فلم يصدق العموم حقيقة

اقول بل الطبيعة يعم فيضمن الافراد يعني ان العموم انما هو صفة المعنى المطر وهو موجود في ضمن الافراد فقد وجد

فيه شمول امر واحد وقيل في شرح المختصر لم يعتبر في العموم لغة شمول امر واحد ثم قيل فيه ولئن سلمنا

فالعموم بذلك المعنى ثابت في الصوت لسماع طائفة وهو امر واحد نعم وكذلك المعاني الكلية يتصور عمومها

للاحاد التي تحتها وحاصله يعود الى ما في الكتاب ثم افاد شارح المختصر ان الاطلاق اللغوي اعم من

انما النزاع في واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية انما يتصور في المعاني الذهنية

والاصوليون ينكرون وجوده فمحل التعلق بعضهم وهو شارح ذلك الشرح على ما في الحاشية على الحلول

وعلل عدم تصوره في الخارج بان العرض الواحد لا يحل المحال المتعددة ويرد عليه انه لا فرق حينئذ بين

الخارجي والذهني فان العرض الذهني ايضا لا يحل المحال المتعددة اقول وايضا يجوز ان يكون جوهرا

كالمطر فتامل وحاصله انه خرج من محل النزاع الجواهر فانه لا يتصور فيها الحلول مع ان النزاع فيه

ايضا كما صوره شارح المختصر نفسه وقال المعتصم بحبل المتين ان الاول غير وارد لان الحاصل ان

حلول امر واحد في متعدد لا يتصور في الاعيان الخارجية اي الاشخاص فان الشخص الواحد

لا يقوم بمحلين وانما يتاتى في الطبائع الكلية وهي المراد بالمعاني الذهنية فانه يمكن فيها ان يكون

بعض افرادها في محل وبعضها في اخر وهذا انما يتصور اذا كانت الطبائع موجودة في محال والا فعلى

منكرين وجودها فان قلت ان الاشخاص العينية والذهنية كلاهما سيان في امتناع حلولها في محال

متعددة فتخصيصه بالاعيان الخارجية في غير موضع قلت لعل وجه التخصيص ان الوجود الذهني مما انكره

اهل الكلام الذين هم مصداق الاصوليين فعندهم لا اشخاص الا الاشخاص الخارجية فان قلت فما معنى قوله

في المعاني الذهنية قلت معناه المعاني المعقولة في الذهن واما الثاني فلا يرد على شارح الشرح وان كان

يرد على اصل التوجيه فان كلام شارح الشرح هكذا ولا يتصور في المعاني الخارجية لان العرض الواحد لا يحل المحال

لا يحل المحال المتعددة وهذا انما يستقيم لو اريد بالتعلق الحلول في المحل ومرادهم اعم من ذلك كالصوت
للسامعين واللفظ للمعاني وهذا ظاهر فانه لا يرتضي بهذا التوجيه حمل البعض وهو الفاضل مرزاجان
في حواشيه المعلقة على شرح المختصر على الحمل والصدق فحرر الحاصل ان المتنازع فيه هو كون امر واحد على
امور متعددة وذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية فان صدق امر واحد خارجي على امور لا يجوز فان الجزئي
الحقيقي لا يحمل على الجزئيات المتعددة كما قال به شارح شرح الاشارات وفيه ما لا يخفى بل المراد
التعدد وجودا بخلاف المعقول الذهني فان منها الامور الكلية فهي صالحة لان يحمل على امور متعددة اقول
يرد عليه ان الصدق لا يقتضي الوجود بل يكفي المفهومية كما في المعدولات والاصوليون لا ينكرون
ذلك وحاصله ان الحمل قد يكون لوجود المحمول في الموضوع وقد لا يكون كذلك كما في المحمولات الاعتبارية
كالامكان والواحد والمعدولات فانها عدميات فحرر الحاصل ان الحمل انما يتصور في
المعقول الذهني والاصوليون ينكرون حمل المعقول الذهني وليس كذلك فانه كيف ينكرون ان الانسان
واحد والفرس لا يحمل وهم عقلاء ثم اقول الصواب حمل التعلق على الوجود والمعنى ان لا شمول للمعدوم
الا مجازا او وجودا اي موجود متعدد لا يتصور في الاشخاص الخارجية وانما يتصور في المعقولات الذهنية
اذ منها الكليات الطبيعية التي قيل بوجودها في الخارج وجمهور الاصوليين ينكرون وجود الطبائع في
الخارج على ما علم في مباحث الامر هذا غاية توجيه كلام شارح المختصر وانا لا ادري ان اي دخل لكثير في
هذا المقام فان المسئلة قائلة بان العموم من عوارض الالفاظ البتة وانما الخلاف في عروضها للمعاني
وهذا دليل على ان المتنازع فيه امر واحد في انه صفات الالفاظ فقط او لا وهذا غير معقول فان العموم
الذي هو من صفات الالفاظ انما هو كون اللفظ الدال على الاستغراق كما سبق وهذا مما لا يمكن ان يتنازع في انه
من صفات المعاني فانه ظاهر ظهور الجلالة انه ليس الا من صفات اللفظ البتة فلعل من قال انه لا يتصف
المعنى اراد هذا المعنى والعموم الذي هو من صفات المعنى انما هو التعلق بالمتعدد ونحو التعلق سواء كان تعلق الكلي

بجريانه او تعلق الحال بمحال متعدده او غير ذلك ولا شبهة في ان مراد من قال ان العموم من صفاتهما
وهو الذي اختير فهذا النحو عموم الصوت المعين للسامعين واللون المعين فانهما متعلقان
بالسامعين والمبصرين تعلق المسموعية والمبصرية وهذا مما لا شبهة في انه من صفاتهما ولعل من
قال ان المعنى لا يتصف به حقيقة ولا مجازا اراد ان العموم بالمعنى الاول لا يتصف به المعنى في نفس
الامر لا بطريق ان يكون الاطلاق حقيقيا بان يكون العموم موجودا فيه في نفس الامر ويكون الاطلاق
حقيقيا ولا بطريق المجاز بان يكون المعنى متصفا به في الواقع ويكون الاطلاق مجازيا كما في اطلاق
الاسد على الرجل فان معناه وهو الشجاع موجود فيه واطلاق الاسد فيه مجازي او اراد انه لا يجوز
العموم من هذا المعنى وهذا العلم بالاستقراء وكل من الاقوال صحيح والنزاع لفظي وتعين احد المذاهب
بالحقيقة غير واقع في موقعه فان اراد شارح المختصر ان النزاع الواقع بين الفرق انما هو في وجود الطبائع
في الخارج وهو الظاهر اللائق بالمقام وقد اشير اليه في شرح الشرح حيث ان النزاع المترجم بالترجمة
لترجمة المذكورة هو هذا النزاع فلا شبهة في فساده فان من انكر عموم الصوت للسامعين واللفظ
للمعاني والاعتبار بالنسبة الى افراده المواطاتية والاشتقاقية وهو ليس من قبيل وجود المعنى الواحد
في المتعدد وان اراد ان النزاع في الاطلاق اللغوي اي هل يستعمل فيه بالاستقراء كلماتهم
في المحاورات وانما المهم اللائق بالتنازع التنازع في العموم بمعنى وجود الطبيعة الكلية في الخارج في
الامور المتعددة فهذا نزاع اخر ليس له دخل فيما نحن فيه فتنوع فتم انه ان اراد انه لغوي لا ينبغي ان يتنازع
فيه ففيه ما فيه ثم ان كلام المص ظاهر في ان كلام شارح المختصر اوثق وظاهره ايضا ان قوله تحرير محل
النزاع وقد ادرج فيه امثال شمول الصوت وهو ليس من قبيل وجود الطبائع في المتعدد فافهم
للعموم صيغ وهي من وما وكل وغيرها لمن يقول ان الاستغراق معنى او وضع صيغ وقيل تلك الصيغ حقيقة
في الخصوص مجاز في العموم وقال الاشعري تارة بالاشتراك بين العموم والخصوص لمن قال ان الصيغ المستعملة

المستعمل في العموم مشترك بينه وبين الخصوص وتارة بالوقف وهو مذهب القاضي لي بكر الباقلاني وفسر تارة
بانه لا يدري انه وضع حقيقة او مجاز وهو الاظهر وقيل في شرح المختصر او بمعنى انه وضع له ولا يدري انه
حقيقة فيه في العموم او الخصوص او مشترك بينهما او لا لانه ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز فالمجاز
اولى فيرجع الحاصل الى الوقف في الحقيقة والمجازية فتنافيه وقيل بالوقف في الاخبار دون الامر والنهي
قيل النزاع في الالفاظ المركبة مثل كل رجل وجميع الرجال وانما النزاع في الصيغ المخصوصة وهي اسماء
الشرط والاستفهام وقيل من الوكيب لك على البدل احتمالا لا معاجزها اعتراض وحاصله ان من كلمات
الاستفهام وهي ليست للعموم فانها تدل على المتعدد بدلا احتمالا فان الاتي لا يكون الا واحدا فهو يحتمل
ان يكون زيدا ويحتمل ان يكون غيره ولا يدل على معاجزها ولا بد للعموم من ان يدل على جزئياته معا والا لزم ان
يكون رجل عاما وكذلك واجيب بانه يدل وقوعه لكن على سبيل الترديد لا بدلا على الاحتمال كالنكرة قيد
للمنفي وحاصله ان من داله على المتعدد وقوعه لكن على طريقة الترديد في ان هؤلاء الموصوف منهم بالاتي
زيد او عمرو ولذلك لو لم يكن الخبر الوكيل فيما ربك فالاستفهام عن كل من ضرب ولذلك ان زيدا او عمروا
والوحدة انما جاءت من قبل الخبر بخلاف النكرة فان معناها الى الافراد المنتشر فلا عموم فيه
او معناه الطبيعة حيث هي هي ولا عموم فيها ومنها اي من كل صيغ العموم الغير المركبة الموصولات
والجمع المحلى باللام والجمع المضاف الى المعرفة واسم الجنس كذلك اي المعرف باللام حيث لا عهد قيد
للكل لانه لو كان واحد من المذكورات معهودا لا يكون عاما الا عند الامام حجة الاسلام وان كان
بعضها اقوى من بعض فان استغراق المحلى اقوى من استغراق الجمع المضاف ومنها النكرة
المنفية ولا خلاف في العموم دونه رفعا فانه يحتمل العموم والخصوص لكن العموم اظهر و
الخصوص احتمال جائز ولهذا قال صاحب الكشاف ان الفتح في قوله تعالى لا ريب فيه لنفي الريب بالمرة
البتة وقراءة الرفع مجوزة له وجاء النكرة المنفية افاد سلب العموم نحو ما كل عدد زوجا وتحقيق على وجه

[illegible]

التفصيل في كتب البلاغة كدلائل الاعجاز والحق انه لا ان عموم النكرة المنفية عقلي وان كلمة لا دلالة زائدة
بل انما هي لسلب مدخولها وغاية الامر ان سلب الجنس لا يتصور الا بان لسلب جميع افراده قال المعتصم
بحبل المتين ان سلب الجنس يتصور على انحاء الاول سلب الجنس الماخوذ من حيث هو هو بان
لا يعتبر فيه قيد وسلبه يتحقق بسلب بعض الافراد لسلب الجميع كما يتحقق الجنس يتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد
وهذا ليس من عموم السلب قطعا والثاني ان يلاحظ مع الاطلاق لا بان يكون الاطلاق قيدا بل انما يعتبر عنوانا
له وهذا الجنس يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء جميع الافراد والثالث ان يلاحظ الجنس مع الانتشار
وسلبه على النحوين الاول سلبه من حيث النكارة وسلبه بانسلاب جميع الافراد وسلبه الثاني سلب نفي الطبيعة
المنتشرة وسلبه يتحقق بسلب فرد ما وهذان الاعتباران واضحان ولكن ليس بعض الانسان بحيوان فالحكم
بان عموم النكرة المنفية عقلي ليس على الاطلاق ولعل مقصودهم ان الطبيعة الماخوذة في النكرات المنفية
او المرفوعة مثلا على النحوين المعينين وكثيرا على ذلك التقدير فالعموم عقلي وفيه بعد ثم انه لا شك ان العموم المستفاد
منها سواء كانت الاستفادة على جميع التقادير او على بعضها ليس على طريق الوضع والاطلاق بل انما هو
قبيل سلب الا العام في سلب الكل كما في لم ازيد في المكان المخصوص فالمنفي ليس الا ... اضافته
والمقصود ان عدهم النكرة من الفاظ العام الموضوعة للعموم ليس بجيد لنا جواز الاستثناء من هذه الصيغ
وهو معيار العموم اي الاستثناء معيار عموم المستثنى منه وحاصل الاستدلال من الشكل الاول
يعني ان هذه الصيغ مستثنى منها وكل ما هو مستثنى منه فهو عام اما الصغرى فلان من تتبع وجده كما قال
الله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات واما الكبرى فلان معنى الاستثناء
اخراج ما لولا الاستثناء لدخل البتة فلذلك حملوا قاطبة الا على الوصفية في صورة يكون
المستثنى منه جمعا منكورا غير محصور لفقد شرط الاستثناء فلا بد من الدخول وهو العموم وفيه
بحث اما اولا فلان غاية ما يدل عليه الدليل هو الدخول وهو لا يدل على العموم فانه قد يكون الاستثناء

الا الاستثناء من جملة معهودة وثانيا النقض بالعدد فان الاستثناء منه صحيح انه ليس بعام واجاب عنهما المص
بقوله القول لا النقض بالعدد كما اورد لان المراد استثناء ما لا يتوقف الى احد لو في ان معناه متعددة اخرى لم يذكرها
لظهورها ان المشمول عليه ليس محصورا في نحو التعين كما في العدد والمعهود فيخرج الحاصل ان المستثنى منه
شامل لعدة امور ليست محصورة في عدد وكل ما هذا شانه فهو عام فلا نقض ولا منع فافهم والاعتراض بجواز ان
يفهم العموم من تلك الصيغ بالقرينة لا بالوضع كالترتب على الوصف المناسب في نحو السارق الى اخر الاية وهو
قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وكقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فان
الزاني والسارق انما وضعا للخصوص لكن انما فهم العموم لان الحكم مترتب على الوصف وهما الجلد والقطع
على الزنا والسرقة وذلك لانه قد تقرر في غير هذا الموضع ان الحكم المعلق على الوصف مشعر بتعليه الوصف على الزنا فيفهم منه ان
والسرقة علة للجلد والقطع سواء كان الزاني والسارق عاما في نفسه او خاصا ولذلك يفهم من قول القائل
زنى ماعز فرجم ان رجمه للزنا واذا ثبت ان انفهام العلية ضروري فيفهم منه العموم لان العلة اينما وجدت
وجد حكمها في قول القائل ان نقول ان العموم لما جاز ان يكون مفهوما بالقرينة لم يثبت وضعها له وهو المدعى
واكرم العلماء عطف على قوله السارق الاية وتوضيحه انه يفهم ان الاكرام مترتب على وصف العلم ترتب المعلول
على العلة وكلما وجدت وجد فيفهم العموم بهذا النهج والعلم بان الوضع تمهيد القاعدة لانه شارع عطف
على المجرور في قوله كالترتب وحاصله انه يجوز ان يفهم العموم بالقرينة كالعلم بان الوضع من ترتب الحكم
على الخاص تمهيد قاعدة كلية لان المرء شارع ومن خواصه ان تمهيد قواعد يهتدي بها الكل الى تعلقات
الاحكام على الجزئيات مما يحل بالهداية فبهذه القرينة انه قصد العموم كما اذا ارسل الشارع عن ملك المدعى
سال عن البينة يعلم منه ان مقصوده ان البينة على المدعي وعلى هذا اقيس وقوله حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة عطف على ذلك المجرور او على العلم بان الوضع اه وحاصله ان تلك الصيغ في لسان الشارع للخصوص
في اصل الوضع وانما فهم العموم منه بالقرينة قوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فانه اذا حكم

على الواحد تقطع والضم الذي في الحديث الشريف لنفهيم البتة ان الحكم عام في الكل فهذا الحديث بمنزلة المشهور عند الفقهاء
وقد صح ما يؤدي معناه عن ام سلمة اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في نسوة يبايعنه على الاسلام فقلت
يا رسول الله هل نبايعك فقال اني لا اصافح النساء وانما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة او تنقيح
المناط عطف على ذلك المجرور اي يجوز ان يفهم العموم بتنقيح المناط وهو اي تنقيح المناط الغاء الخصوصية
الى القياس بنفي الفارق يعني اذا صدر من الشارع حكم على الخصوص فتامل فيه ان ذلك الحكم علة لاجل الخصوصية
او لا فيظهر بعده انه لا مدخل للخصوصية فان ما عرا افادته في خمس ليس للانثى مطلقا او للان ان صدر على الخصوص لانه لا فارق
البتة فقد لغت الخصوصية فيرجع الى القياس وهو ان يعلم ان الوصف هو الصالح الذي رتب الحكم فانما
وجد وجد فلا دلالة للسكت الصحيح على العموم بالوضع وهو المدعى والضرورة عطف على ذلك التنقيح يعني يجوز ان يكون
العموم مفهوما بالضرورة كما في النكرة المنفية فان انتفاء فرد ما انما هو بانتفاء الافراد كلها بالضرورة مع ان النكرة
موضوعة للخصوص وهو الفرد المنتشر لكن تعلق السلب به لا يمكن الا بان يتعلق بجميع الافراد العموم ليس من الوضع فهذا اصل
فلم يفيدا اصلا واعلم ان القوم استدلوا بان الصحابة رضوان الله تعالى فهموا منها ذلك ولانه اذا قيل للعبيد
لا تضرب احدا يفهم منه العموم كل احد فتوجه على الاعتراض بمثل ذلك التفصيل واما على ما اورده المصنف فلا احتياج
لك وانما يكفي تجويز ان يكون منه مجازيا وانما الحقيقي الخصوص لكن عرف عند القرينة الاستثناء فان
القرائن السياق ولا يحتاج الى ابداء تلك الاحتمالات ضرورة ان افهام العموم من نفس الكلام مع
الاستثناء ويجاب عن هذا الاعتراض بانه يفهم العموم من غير علم بالقرينة ومثله ظاهر في العموم وضعا
والا فيه ما يب الحكم بالوضع لان مبناه على التبادر عند التتبع دون النص وحاصله ان يتبادر المعنى
بحيث لا يحتاج في الفهم الى خارج علامة الحقيقة وليس العلامة نصا على ان ذلك حقيقة او موضوع وهو العمدة
واذا العموم مفهوم بلا قرينة فهو معنى حقيقي وان لم يكف هذا القدر لم يمكن اثبات حقيقة لفظ فان مدار
ذلك وقد اهمل واعلم ان الجواب صحيح في غير النكرة المنفية واما فيها فقد علمت فيما سبق ان العموم فيه عقلي

فيه عقلا بل بالوضع وهو المختار فالاعتراض حق عند المصنف دفعه بقوله ويجوز ان يكون بالقرينة يحتمل ان يكون معناه ان
عموم هذه الصيغ مفهوم بلا قرينة ويجوز ان يكون مفهوما بالقرينة يعني يكون القرينة متقومة على المراد او يكون القرينة
دالة عند وجدان القرائن المخصصة فيكون الحقيقة محققا فيظهر بعد هذه القرينة ويحتمل ان يكون معناه ان مبنى
الحقيقة التبادر والمفروض انه غير كاف واحتمال القرينة باهض في الكل فلا يتعين الحقيقة وعلى هذا يكون من تتمة بيان
الانسداد اي على التقدير بعدم ظهور العموم وضعا عند الفهم من غير قرينة والفاء في وشاع بمعنى واحد خبر بتاكيد الشيوع
وفيه اشارة الى ان الشيوع امر محقق لا ينبغي ان يرتاب فيه فيغني ارباب العلم بايات لشيء فقد تبرا احتجاجهم
سلفا وخلفا بالعمومات من غير نكير يعني ان القدماء من الصحابة ومشائخهم والمتاخرين وهم من بعدهم يحتجون في الاحكام
الشرعية بالعمومات اي بالالفاظ الدالة عليه وهذا اي احتجاجهم اجماع منهم على الدلالة والاصل في الدلالة الحقيقة فيكون
ثبوت صيغ العموم مؤيدا بالاجماع ويرد عليه مثل ما ورد على ما مر وسيندفع بقوله والاصل الحقيقة وبيانه
وذلك اي الاحتجاج كاحتجاج امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه على امير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى
عنه في قتال مانعي الزكوة بقوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فقرره واحتج بقوله الا بحقها
يعني لما عزم الصديق رضي الله عنه على قتال مانعي الزكوة الذين امتنعوا عن زكوة الاموال حين طلبهم بالاداء
فعمر رضي الله تعالى عنه احتج عليه بقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا
الله فاذا قالوا فقد عصموا مني دماءهم واموالهم فقال فكيف نقاتلهم وقد قالوا لا اله الا الله وسلم ابو بكر مع جميع
اهل الصحابة والصديق احتج الصديق على بقوله صلى الله عليه وسلم الا بحقها اي الاتيان بكلمة لا اله الا الله
ومن حقها اداء الزكوة فلو كان الناس خاصا لما صح احتجاجه وذلك كاحتجاج امير المؤمنين ابي بكر الصديق
رضي الله تعالى عنه بقوله صلى الله عليه وسلم والائمة من قريش حين قال الانصار منا امير ومنكم
امير وكاحتجاجه رضي الله بقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وانا معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة
والمشهور نحن بل انما حين طلبت سيدة النساء قرة عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم حقها الميراث

في الفدك وغيرها فقررت وقرر دا واعتراض ابن الزبعرى ورده عليه السلام معروف تفصيله روي عن ابن
عباس انه جاء عبد الله بن الزبعرى الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد تزعم ان الله انزل عليك
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال نعم وقال فقد عبدت الشمس والقمر
والملائكة وعيسى وعزير فكل هؤلاء في النار مع الهتنا فنزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية
وهذا حديث حسن كذا في التيسير فهو اذ هو من العرب العرباء فقد فهم عموم ما ورسول الله صلى الله عليه وسلم
والا قد قرره واجاب بوجه اخر وضعف هذا الدليل بان ما عامة في غير العقلاء ولذلك قال صلى الله عليه وعلى اله
وسلم ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان كلمة ما لما لا يعقل فلا يدخل فيها المسيح والملائكة صلوات الله تعالى عليهم
وعلى نبينا واله فهو وان كان من العرب فقد كابر وتخطأ فلا ثقة على فهمه ورسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم
لم يقرره فقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى ليس بمخصص وانما هو لزيادة التوضيح ولم يلتفت اليه المصطفى لانه
لم يثبت من ان ذكره في كتب الاصول وفي التيسير لا يعرف ولا اصل له كذا ذكره الحفاظ كالسيوطي وغيره وكقول امير
المؤمنين ابن عم النبي صلى الله عليه واله وسلم علي احلتهما آية وحرمتهما آية اي نحو ذلك من المتوارد في الوقائع
اي احلت الاختين مع الاخت بملك اليمين آية وهي قوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت
ايمانكم فانها عامة للاخت وغيرها وحرمتهما آية وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين اي حرم عليكم ان تجمعوا
وظاهره عمومها وهذا ظاهر في ان المراد الجمع في الحيوة سواء كانت بالنكاح او التسري ويحتمل ان
يكون المراد النكاح ويكون حرمة التسري مفهومة بالدلالة فيستشكل بان هذه الحرمة بطريق
الدلالة والحل بطريق العبارة فلا تعتدلان فلا تعارض فوجب تمام المحلل عامة مخصوص منها البعض
كالامة المجوسية وبه تحول الى الظنية او يقال انه لم يدل دليل على ان العبارة متقدمة على الدلالة
فان المفهوم بالدلالة ايضا قطعي لا يتطرق عليه شبهة وهذا الكلام المتعلق به لا ان والله تعالى اعلم في موضع
يليق به ثم ان امير المؤمنين عليا رضي الله تعالى عنه وعمر واولاده الكرام رجح المحرم احتياطا ولان المحلل فيه تطرق

وعلى آله الكرام صح

ولان المحلل قد تطرق اليه التخصيص فجاز ان يخصص منه بعض آخر ولايضا قال صلى الله عليه وسلم ما اجتمع الحلال
والحرام الا وقد غلب الحرام وهذا مقال للحفاظ كذا في التيسير ورجح امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه
المحلل وفي الكشاف حرمتهما آية وحللتهما آية ومن الموارد قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
كما احتج به سيدة النساء وقرره امير المؤمنين ابو بكر الصديق وخصصه بما رويناه واستدل على المختار بدليل
وزيف بانه كثرت الحاجة الى التعبير عنه اي عن العموم فيجب الوضع له كغيره والا لخلا المقاصد عن البيان واجيب عنه
بوجهين بانه يستغنى بالمجاز والمشترك يعني انا لا نسلم ان كثرة الحاجة مقتضية للوضع وانما يكون مقتضية
لو لم يكن طريق اليه سوى الوضع وهو ممنوع فان لنا طريقين آخرين الاول المجاز كما تقول به الخصم فان تلك الصيغ
لو كانت موضوعة للخصوص فاللفظ الموضوع للخاص قد يستعمل في العام فلا ضيق لو استعملت في
العموم والثاني الاشتراك وحاصله انه يجوز ان يكون الفاظ موضوعة للخصوص حقيقة واذا قصد بالعموم [illegible] تلك الالفاظ
وعرف به المقصود وهذه الطريقة لا تخلو عن مشقة وتطويل فالاوضح ان تقول انها يجوز ان يكون مشتركة
بين العموم والخصوص فالحاجة مندفعة بلا ضرورة في الوضع على الانفراد وهو المدعى وبانه اثبات اللغة
بالرأي وقد نهينا عنه اقول موافقا لشرح البديع غير انه لم يتعرض لوجدان الدلالة واقتصر على ان الحاجة
ماسة والمانع مرتفع لو قيل بانه قد كثرت الحاجة الى التعبير عن العموم فيجب الدلالة عليه وقد وجدت
اتفاقا فان النزاع في الوضع فقط فاما تجوزا او وضعا اشتراكا او انفرادا لا في انه قد وجدت الدلالة
البتة بمقتضى التتبع وتسليم الخصم واقتضاء الضرورة فتلك الدلالة تجوزية ان لم يكن المدلول عليه متغيرا وضعيا
او وضعية ان كان وضعيا وهو على قسمين الاول ان يكون موضوعا له والثاني ان يكون مشتركا
بينهما فالاحتمالات ثلث الاول التجوز والثاني الاشتراك والثالث الوضع فقط والاولان خلاف الاصل
كما قدم غير مرة فبقي الثالث وهو المطلوب لاندفع الجواب بالوجهين اما اندفاع الاول فظاهر واما اندفاع الثاني
فلانه اثبات اللغة بالقضايا اللغوية كذا حرره شارح البديع فان قلت انه ان اكتفى لوجدان الدلالة عليه فهو

عين الدليل السابق وان اكتفى بحديث المفردة نفذ اثبات اللغة بالقياس اي بالراي قلت يختار الثاني

ونقول ان الاستقراءات اللغوية قد تم ابان كل ما كثرت الحاجة اليه في اعلام ما في الضمير فلو دل الدليل على انه فانه ينفع

انه اثبات بالراي كالايراد بالكل والجمع يعني لو قيل ذلك اندفع ذلك الايراد كما اندفع هذا الايراد وتحريره

انه قدم في تحرير محل النزاع انه لا نزاع في لفظ الكل والجمع مما يكون مفيد العموم بالتركيب فح تقابل ان

ان المفردة وان اقتضت ان يكون على دال ولا نم ان الدال الصيغ وجه الاندفاع انا نضم

مقدمة اخرى وهي ان مساس وجدان الدلالة فح الحاصل ان مساس الحاجة تودي الى الدلالة وقد وجدت

الضادية بجوز بالادوات فلا انه يكون المقدمة القائلة بالمساس مستدركة فانه يكفي ان يقال ان الدلالة وجدت

في الامحالة وضعية وفي المطلوب وفيه يرجع الى ما هو فانه ليس حاصله الا انه وجدت لاحتجاج السلف والخلف

والاول الحقيقة وهذا البحث مال اليه هذا الدليل فانه لو منع وجدان الدلالة لابد من البيان ما لاحتجاج او نحوه

ويمكن ان يفرق بان ما هو مخصوص بالاحتجاج وما نحن فيه ليصدا اتفاق وحاصلا اما نجدها في المحاورات بلا مردها

فافهم قالوا اولا العموم الا المركب والمفرد لغيره فان الشرط واستغراق المحل وغيره لا يتحقق الا بضم لفظ آخر

وهذا ما بحث الاستدلالات لخصم القائل بان تلك الصيغ موضوعة للخصوص وحاصل هذا الاستدلال ان النزاع انما

هو في اسماء الشرط والاستفهام والموصولات والمجمع باللام الاستغراقية او المضاف والنكرة المنفية وهي

انما يفيد مع انضمام فالدال مركب واما مفرد دانه في حاجة وهو المطلوب والجواب ان التوقف على التركيب لا يستلزم

ان المجموع هو الدال يعني فلا نم ان لا عموم للمركب ان اريد به ان الدال على العموم هو المركب قوله فانه لا يدل الا مع انضمام

الصلة ونحوها قلنا مسلم لكن لا نم ان الدلالة اذا كانت مشروطة بلفظ ان يكون الدال هو المجموع كيف

فقد وجدنا الحروف مشروطة بلفظ اخر مع ان الدال انما هو الحرف فقط فالحق ان الدال انما هو الموصول

غاية الامر انه شرط في دلالتها ان يكون مع الصلة وغايته ان الوضع نوعي كما في النكرة المنفية والجمع

المجاز وهو لا يضر المقصود البتة فانه لا ندعي ان صيغ العموم موضوعة له وضعا شخصيا بل النوعي ايضا اعم من ذلك

من ذلك وقالوا ثانيا ان الخصوص متيقن والعموم مشكوك وهو اي المتيقن اولى من المشكوك واما المقدمة
الاولى فلان اللفظ ان كان للعموم فقد تضمن الخصوص ايضا واما المقدمة الثانية فلان العموم
انما يكون معمولا اذا كان اللفظ له لا يكون على تقدير الخصوص فهو على تقدير مع احتمال تقدير آخر
فهو مشكوك واما الثالثة فهي واضحة قلنا المشكوك متيقن بالدليل الصحيح لانم ان العموم مشكوك في الواقع بل
هو بالنظر الى الظاهر فهو متيقن بالدليل الدال عليه وتوضيحه انه ان اريد ان العموم مشكوك الدلالة والوضع
فهو اول المسئلة والمنع عليه ظاهر الورود وان اريد ان الحمل بالخصوص ممكن على اي تقدير فرض بخلاف العموم فمسلم
ان المشكوك هو العموم بهذا المعنى لكن لانم ان المتيقن اولى من هذا المشكوك فان هذا المشكوك قد
يكون متيقنا بدليل دال عليه ماالمعنى ان المشكوك في زعمكم متيقن في الواقع بالدليل مع انه اثبات اللغة
بالترجيح وهذا جواب بان الدليل هم وحاصله النقض الاجمالي وتفصيله لوصح الدليل لزم اثبات اللغة
بالترجيح بالراي وهو عمم اوثق لانم ان المتيقن اولى فانه قول بالراي في اللغة على ان العموم احوط واجمع ارادا
آخر على الدليل وحاصله ان تيقن الخصوص وان اقتضى ان يكون هو الموضوع له فاحوطية العموم وجمعيته
تقتضي ان يكون هو الموضوع له فاعتدل الاولويتان او يكون هذه الاولوية احرى بالاعتبار لان الاحوطية
معروفة البتة وتفصيله انه لو حملت للعموم وحملت عليه يخرج عن عهدة التكليف باليقين لان العمل متضمن للعمل
بالخصوص ولو حملت على الخصوص لا يخرج عن العهدة لجواز ان يكون المقصود خاص آخر او يكون المقصود هو العموم
ولا شبهة ان الاحوط اولى باعتبار لانه اقرب الى الخلاص والبعد عن العقاب هذا في التحريم والايجاب
واما الاباحة فالاحتياط في الخصوص وقالوا ثالثا ما من عام الا وقد خص منه البعض وقد روي ذلك الى
تعارف الرجال عن عبد الله بن عباس فان قلت يلزم ان يكون هذه القضية تكذب نفسها فانها
عامة ويلزم منه الخصوص اجاب بقوله وقد خص ما من عام الا وقد خص منه بنحو قوله تعالى والله بكل شيء عليم
الا يستبل الى الخصوص فانه نحو والله على كل شيء قدير فخرج الحاصل الى ان العام المخصوص البعض كثير والعام

اريد ان

[illegible]

علم انه قليل فهو مغلوب والمغلوب هو المجاز فالعام مجاز فغيره حقيقة وهو المطلوب لنا التخصيص بالدليل فرع العموم
وضعا وهذا العموم فيما بقي وحاصله ان الدليل المذكور لنا لا علينا فان التخصيص عبارة عن اخراج البعض عن
الدال على العموم وهو فرع ان يكون موضوعا له والاوضح ان تقول ان التخصيص انما ورد على الدال وضعا
ضرورة انه انما يرد على الدال وهو ظاهر فيه في الوضع لانه الاصل فالتخصيص دل على ان الوضع للعموم قالوا ثانيا
ان حاصل الدليل ان العام المخصوص حقيقة في ما بقي وهو خاص فنقول ظاهر ان هذا انما يثبت اذا
كان موضوعا للعموم فانه لو لم يكن كذلك فالتخصيص بما خرج ليس بتخصيص وانما هو تبيين وفيه انه يجوز ان يكون
موضوعا للخصوصيات والتخصيص قرينة النقص وهو خلاف الاصل ومما يؤيده انه باق على العموم فيما بقي فانه
مبني على ان مؤداه العموم والمخرج الخصوص بقدر المخصص على ان الاقل قد يلزم للدليل علاوة مشهورة يرد
على الدليل وحاصله ان المغلوب والكلام التي بان يكون مجازا لكن ليصرف عنه الدليل يلزم
ان المغلوب هو الحقيقة فيخرج المعنى ان الاقل وهو كون المغلوب حقيقة فلا يلزم الدليل دال على كل ان الاشتراك
في نفي الاقل مع انه قد يلزم للدليل يلزم قالوا اطلق كل منها للعموم والخصوص والاصل الحقيقة فيهما او لا
يدري هذا دليل القائلين بالاشتراك او الوقف وحاصله ان تلك الصيغ المذكورة مستعملة في الخصوص
والعموم والاصل في الاستعمال الحقيقة في كل من المستعمل فيه فيكون مشتركة فيهما وهذا تمام مدعى من قال
بالاشتراك او نقول انه لا يدري انه حقيقة فيهما او مجاز فيهما او حقيقة في احدهما المعين ومجاز في الآخر او بالعكس فلا
من الوقف ومن ثم تم مدعى الواقف ومن ههنا اي من انه لا يدري ذهب البعض الى ان العام مجمل فانه اذا لم يدر الحقيقة
او الاشتراك او المجاز فلا يصح الحمل على واحد فان احتمال الاشتراك فزاحم فلنا لم يوجد لازم ان الاصل
الحقيقة فيهما فانه اشتراك وهو خلاف الاصل ولا نم انه لا يدري فانه اذا لم يدل دليل على تعيين الحقيقة
في احدهما وقد بينا ان العموم هو الارجح فاذا وجد الاستعمال في الخصوص فهو مجاز البتة لان اللفظ
اذا دار بين المجاز والاشتراك فالمجاز ارجح ولا اصل للوقف والاجمال قالوا التكليف للعمل

للكل وهو بالامر والنهي فيهما العموم وهذا استدلال القائل بانها حقيقة فيه في الطلب دون الاخبار وحاصله
ان التكليف للكل والتكليف بالامر والنهي فلابد ان يكون عاما والا لكان التكليف خاصا بخلاف
الاخبار فانه ليس من ضروراته العموم قلنا الوضع ممنوع بل القرينة كما تقدم يعني ان عموم التكليف يدل على ان
يكون الامر متعلقا بالكل وكذا النهي ولا يلزم منه ان يكون صيغة موضوعة له فانه يجوز ان يكون عموم
التكليف مستفادا بالقرينة كما تقدم فيما مر عن قريب حيث ان الغرض تمهيد القاعدة لانه شارع
وتنقيح المناط وغيرهما ويندفع هذا الجواب لو قيل ان عموم التكليف مقتض للدلالة على العموم وقد وجدت
فيهما اما بالوضع او بالقرينة والثاني خلاف الاصل فتعين الاول على محاذاة ما مر من المصنف فيما تقدم عن قريب
والا صح في الجواب ان يقال ان الدليل انما يدل على انها للعموم في الطلب وهو لا يساعد دعوى التفصيل فلا يقرب
فلو قيل ان الاخبار لا يكون عاما بل يكفي فيه الخصوص يرد عليه ما اشار اليه بقوله على ان الاخبار قد يكون
عن الكل وهو بالخبر والموقف مطلوبة ويحتمل وجهين الاول ان يكون معارضا بان يكون عاما نحو والله
لكل شيء عليم وغير ذلك وتعرفه مطلوب فلا بد من الدال عليه فالطلب وغيره سيان والثاني ان يكون مؤاخذة
على التقريب لما حققنا عن قريب فافهم فيسمل في حواشي الفاضل ميرزاجان على شرح المختصر عموم صلوا وصوموا
غير محل النزاع وحاصله ان التكليف المتعلق بالامر او النهي انما هو لصيغة الامر نحو صلوا وصوموا والنهي نحو
لا تقتل الهاف مثلا فغاية ما دل الدليل عليه ان الامر متعلق بالكل فيكون امتثال ذلك الامر واجبا وهذا
ليس بمحل النزاع فان الامر مطلق خاص والمخاطبون مخصوصون كما يجيء ان شاء الله تعالى فلا عموم في
شيء وانما العموم فيهما بتنقيح المناط ولقوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او غيره
ومثل هذا العموم لا نزاع فيه وايضا قد عرفت فيما تقدم ان المتنازع فيه الصيغ المخصوصة التي
مرت ولا نزاع في عموم حكم الامر والنهي فما لزم من الدليل غير المدعى والمدعى غير لازم منه فلا يقرب
اقول مراده اي مراد المستدل ان تلك الصيغ نعم اذا استعملت في الانشاء نحو وشهيد منكم

الشهر فليصمه وينطبق على الدليل فان التكليف بالصوم فلا بد من عموم من في الارض وهو المطلوب
فالتقريب تام ولم يقصد ان صيغ الامر عام حتى يرد عليه ما ذكره ذلك الفاضل فتامل ولعل ذلك الفاضل
انما حمل على ما حمل لانه لو حمل عليه لظهر الفارق بين الانشاء والاخبار فان عموم من هو ابن بخلاف
عموم صام فان العموم غير لازم فيه بخلاف من المستعمل في الطلب فانه ظاهر ان الوضع فيه واحد
كما في كل وجميع فالقول بانه في الانشاء موضوع للعموم دون الاخبار فاسد فتحرير الحاصل انه ان
اراد بالتفصيل عموم نحو صلوا فليس مما نتنازع فيه وان اراد عموم نحو من اذا استعملت في الطلب
فعمومها وان استبعد في الطلب فلابد من عمومها في غيره ايضا ضرورة ان وضع من للعموم قد ظهر
واستعمال لفظ موضوع في موضعين لا يغير الوضع فافهم مسئلة موجب العام قطعي في
بعض شروح التجريد هو مذهب ابي حنيفة واصحابه وفقهائه فخر الاسلام وامثاله اورد عليه ان
احتمال التجوز قائم البتة فلا قطع كما في الخاص والمقصود انه اذا قيل زيد قائم وما تم مرجح المجاز
نفهم منه في العادة ان مراده قيام زيد قطعا وهو في الخاص متفق عليه فالمعنى ان العام بما هو عام
لا يمنع القطعية فيقطع بالحكم اللفظية الا ان كالخاص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اما الاول فلانه
ظني السند ويتحول الحكم الى الظنية فان كان مع ذلك ظني الدلالة فادنى فيهما واما القياس فظنية
بينة وهذا مبني على ان المخصص لا بد ان يكون مساويا للمخصص فلا بد ان يراد بالعام هنا عام الكتاب
او الاخبار المتواترة والاقوام الاحاد والخبر المروي من الاحاد متساويان ثم الاظهر ان القياس ان كان
قطعي المقدمات فلا باس بتخصيص عام الكتاب ولكن وجدانه لا يخلو من خفاء وستعرف او المراد ان العام
بما هو عام لا يصح التخصيص ولكن ان يصح فمنوط لامر اخر لكونه من اخبار الاحاد والاكثر من الاصوليين
على انه ظني ومنهم بعض الحنفية ايضا كالشيخ ابي منصور الماتريدي فيجوز عندهم تخصيص العام بهما
لكونهما ظنيين لنا انه موضوع للعموم قطعا فهو مدلول له وثابت به قطعا كالخاص الا بدليل

الا بدليل صارف وهو منتف لان المفروض فيما لا صارف والمقصود ان قطعيته كقطعية الخاص عند عدم
مرجح لغيره لو قوله ويرد عليه ان الصارف لازم للعام فان الصارف كثرة الخصوص فيه وهو موجود
اللهم اذا دل الدليل على ان الخصوص لا مجال له كما في قوله تعالى والله بكل شيء عليم فيظهر حقيقة الدليل
عند العلم في دليل الخصم واستدل على المختار بدليل عرف بانه لو جاز ارادة البعض بلا دليل
لارتفع الامان عن اللغة والشرع والثاني باطل فان الامان ثابت فان العلماء خلفا وسلفا
يستدلون في الشرع بما هو المفهوم وكذلك اهل اللغة يفهمون معنى العام البتة وجب النطق بحسب
العموم به فلا يرتفع نعم ان العام ليس بقطعي بل ظني كالمخصوص عندنا ومقابله مرجوح فيجب العقد به ويتفرع
عليه العمل كسائر الادلة الظنية فلا يرتفع الامان البتة فان قيل لو كان ارادة البعض
احتمالا مقتضيا لا الظنية لارتفع الامان عن اللغة في انفهام العموم قطعا في اللغة والشرع قلت
لا نم لبطلان التالي ح قالوا كل عام يحتمل التخصيص فانه شائع وبهذا اوكد بكل واجمعين قلنا المغلوب
انما يحمل على الاغلب اذا كان مشكوكا فما نحن وههنا العام ليس بمشكوك في العموم لانه موضوع له
فلا ضرورة في حمله على الغالب وحاصل ما قالوا ان كل عام مخصوص فلذا اشتهر ان ما من عام الا
خص منه البعض كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وهذا اي كل لفظ موضوع للعموم واحتمال
التخصيص امر شائع في محاوراتهم حتى انه كلما سمع لفظ العموم يتبادر منه انه اريد الاكثر دون الشمول
فمثله مثل لفظ متعارف في المجاز وقليل الحقيقة فانه ظاهر في المجاز عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
وههنا ينبغي ان يكون الخصوص امرا ظاهرا والعموم مرجوحا والا اقل من ان يكون غير ظاهر ظهور الخاص
ولا ينفع الجواب المذكور في الكتاب فان العام قد صار مشكوكا في العموم اي غير مقطوع به لتراجح
المجاز الذي هو التخصيص ولا ندعي ان يحمل على الغالب والمشكوك الحقيقة لا ينفع فافهم ومن ههنا علم
ان ينفع دليل المختار وتوضيحه ان ارباب العام متيقن الوضع له فهو مسلم ولا محذور فان الكلام

في الارادة وان اوبيانه متيقن الارادة فهو عام والجواب ان المجاز صار اولى دون العام مع انهما متساويان
والتحقيق في هذا المقام انه لا شبهة في ان المعنى المجازي انما يترجح اذا وجدت القرينة صارفة عن الحقيقة
ولا شبهة ايضا في ان العام لم يصر غالبا في خصوص معنى واحد فان كلمة من مثلا موضوعة للعموم فاستعمالها
في بعض المواضع في البعض وفي آخر في البعض الآخر فلم يصر هو غالبا في معنى واحد وكل منهما مغلوب الثابت
ولا شبهة انه اذا كان للفظ معنى حقيقيا وله معان مجازية وان كان القدر المشترك غالبا لا راجح
كل منها الحقيقة فهو في الحقيقة كالخاص قطعا اولو ان العام الغالب في الخصوص انما صار غالبا فيه عند
القرينة المعينة للخصوص المانعة عن الحقيقة ولم يصر بحيث اذا اطلق تبادر منه الخصوص حتى لو قال
احد قتلت كل شجاع البلد خطاءه غير واحد فاذا استعمل ولم يوجد قرينة فلا شك ان الحقيقة اعني الكل
التي ولا غيره لاحتمال الخصوص التي فصح قول المص ان المعول في الاستعمال انما يحمل على
الغالب اذا كان مشكوكا اي مرجوحا بحيث يساوي الذهن اولا لا به وههنا ليس كذلك فان القرينة منتفية والتصريح
الفرق بين ما نحن فيه والمجاز المتعارف ويستوضح بهذا الدليل الزائف ايضا فان العام لو كان ظنيا لكان الخاص
فان احتمال البعض لا عبرة له لاحتمال المجاز في الخاص فلو اعتبر احتمال التجوز والتخصيص لارتفع الامان عن القطع
في الدلالات والقول البطل فان منع بطلان التالي فلا محال لرد دليل الخصم فافهم يجوز العمل بالعام قبل البحث
عن المخصص وعليه الصيرفي والبيضاوي والارموي ونقل الغزالي والآمدي الاجماع على المنع وهو موهم فان
الاستاذ ابا اسحاق الاسفرايني وابا اسحق الشيرازي والامام الرازي حكوا الخلاف وكيف يكون مجمعا عليه
مع ان احتمال وجود المخصص كاحتمال المجاز وهو لا يقتضي التوقف في الاستدلال فكذا هذا وقال الشيخ
ابن همام ونقل الاجماع لعدم اعتبار قول الصيرفي فيقول امام الحرمين انه ليس من مباحث العقلاء بل صدر
عن عناد وانما اقادريه لوجوب اعتقاد العموم قبل ظهور المخصص فان ظهر تغير ذلك الاعتقاد ويدل عليه ما في بعض شروح المنهاج
قال الصيرفي اذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عمومه الخ قال وقد تقرر الفرق بحكم بل

نحكم من الاسناد حكى الاتفاق على التمسك به قبل البحث في حياته صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما في التيسير وهذا دليل
على جواز العمل قبله وحكاية الاتفاق في المنع في غير موضعه لما تقدم انه قطعي فلا يتوقف على عدم احتمال المعارض
كسائر القواطع فان كل دليل قاطع يحتمل النسخ وورود دليل مجوز ومقيد فلو جاز في كل قاطع الى ان لجازه
يرتفع من العين احتمال ذلك وليس كذلك هذا على مذهبنا ظاهر واما على مذهب غيرنا فوجهه ان العام وان
كان ظنيا فاحتمال المخصص احتمال مرجوح ولا يترك الراجح باحتمال المرجوح قالوا عارض دلالة اي
دلالة العام احتمال المخصص فان المخصص شائع الوجود وهو غالب على الدلالة التي هي الاصل او هو معارض
البتة ولا تمسك بعد قيام احتمال المعارض قلنا ان اريد ان الاحتمال عقلي فهو مسلم لكنه لا يضر الا احتمال
عقلا لا يعارض الدلالة وضعا واذا لم يعارض فلا يمنع الارادة ايضا فيجوز ان يكون العموم مقصودا من
لفظ العام وان كان فيه احتمال التخصيص كاحتمال المجاز وان اريد ان الاحتمال متحقق بحيث يتوقف الى
التوقف فهو ممنوع فافهم والتفصيل الاحسن ان التمسك بالعام قبل الاول جماعة لا يحتمل خفاء المخصص
عليهم وهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فانهم متى سمعوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الحكم الشرعي
المتعلق بالعام ولم يجدوا مخصصا فلا بد لهم من التمسك كما في التيسير فان المخصص الكائن من قبيل الالفاظ
لو وجد [illegible] فيحيط به علمهم وان لم يحيط فلا وجود له وان كان ان العقل والحال [illegible] والثاني من يحتمل عليهم خفائه
وهم العاميون منا ولا بد لهم التوقف ضرورة انه يجوز ان لا يطلعوا عليه واما المجتهد فان من غير الصحابة
فهم كالصحابة فانهم لما اجتهدوا بقدر الوسع والطاقة في تفتيش الكتاب والسنة ولم يطلعوا على المخصص فيظن
ان المخصص غير موجود فلو اطلعوا على عام ينبغي ان يعملوا به قبل البحث عن المخصص لان العام في نفسه ظاهر
في مدلوله ثم ان اجتهاده اقطع لاعدام المخصص وهكذا الحال في كل دليل قابل للمعارضة ولعل من قال
لا يجوز العمل به قبل البحث عن المخصص اراد لا يجوز لمن يحتمل خفاؤه عليه وفيه ما فيه ثم القائلون بعدم العمل
بالعام قبل البحث عن المخصص اختلفوا في قدر البحث عنه والاكثر ومنهم ابن شريح الى الظن بعدم

بل يجب التوقف الى ان الظن بعدم المخصص ولا يجب الى ان يتيقن بعدمه لكن الاول لان الاستقراء انما يفيد الظن بعنوان عدم
المخصص انما يعلم بالاستقراء في الفاظ الكتاب والسنن والاجماعات والاستقراء لا يفيد الا الظن ولانه
عزيز تام فان الاطلاع على جميع الادلة السمعية بحيث لا يشذ منها شيء متعسر فشرط القطع سد لباب العمل
وعلى ما علمت من تقرير الدليل ظهر لك ان في الكلام احتياجا الى زيادة التنقيح والا فالدليل قد تم بدونه ويمكن ان
يستدل بان المشروط القطع او الظن والاول يفضي الى سد الباب فتعين الثاني وذهب القاضي
ابو بكر وجماعة الى القطع اي يجب التوقف الى ان يقطع بعدم المخصص قالوا اذا كثر بحث المجتهد ولم يجد
المخصص قضت العادة بالقطع بعدم المخصص قلنا قضاء العادة بالقطع ممنوع بل الذي هو مسلم
هو قضاؤها بالظن ولو كان كذلك الظن قويا اقول لو قالوا مظنون المجتهد مقطوع به لما تقرر في المقدمة
ان مظنون المجتهد وجب العمل بمقتضاه وكل ما وجب العمل فهو مقطوع به اما الصغرى فلانعقاد
الاجماع عليه واما الكبرى فلان كل ما انعقد عليه الاجماع فهو مقطوع به او يقال ان ما وجب العمل بمقتضاه فهو
من حكم الله تعالى فهو مقطوع به كان النزاع لفظيا فان من قال بالظن انما قال به بعنوان ان نفي عدم المخصص مظنون وكل ما هو حكم الله تعالى
وهذا حق وما ذكر في مقطوعية مظنون المجتهد لا يفيد نفي ما علمت وان ادعى كلية ذلك يمنع
مسئلة بعض المقدمات لعدم صحته واذا لم يفده فما افادة لا ينافيه وهو النزاع اللفظي فافهم
ثم اقول عدم المخصص اذا صار مظنونا كان العام كالخاص لا احتمال المجاز احتمالا مرجوحا بالاتفاق
والخاص مقطوع والقطع باحد النقيضين يستلزم القطع بعدم الآخر فعدم المخصص مقطوع فتامل
يعني ان العام بعد البحث عن المخصص مقطوع به كالخاص ونقيضه وهو وجود المخصص عدم مقطوع اما انه
نقيضه فلان ابقاء العام على العموم مناقض لوجود المخصص واما المقدمة الثانية فلان القطع باحد النقيضين
يستلزم القطع بعدم الآخر فهذا موقع للمنع ولا يبعد ان يقال ان الظان انما اراد نفي القطع بمعنى عدم
احتمال النقيض كما في علم دليله والقاطع ان اراد هذا القطع فالمنع لا يندفع بما ذكر فان القطع هنا

فان القطع ههنا بمعنى عدم اعتداد احتمال النقيض لعدم انتشائه عن دليل وان الالتزام عليه اللفظ وان
اجرى عليه وان لم يلائمه كلام المصنف فالكلام في انه مسئلة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم موضوعا له
خلافا لطائفة منهم فخر الاسلام والامام حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالي قيل في الكشف عامة مشايخنا اي
عامة الاصوليين على ان جمع القلة وهو الدال على العشرة فما دونها وهي اربعة افعل وافعال وافعلة وفعلة والكثرة
صفة الجمع القلة ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها وانما الاختلاف في جمع الكثرة وهو ما سوى
جمع القلة وهذا ان حمل اللفظ فلا مضايقة والا فتخصيص الخلاف فيه لا يخلو عن كدر الا ان يقال انه صار كالعدد واسم
ليس بعام واعلم انه على ظاهر تفسير الامام الغزالي جمع القلة ايضا عام وفي كلام الكشف ... وقيل وقائله
التفتازاني الخلاف لفظي مبني على اشتراط الاستغراق وعدمه فمن اشترط الاستغراق جمع ما يصلح له لم يقل
بعمومه ومن لم يشترط كفخر الاسلام والامام الغزالي كما مر تفسيرهما قال بعمومه والاتفاق على ان الجمع المنكر انما
يدل على الكثرة المبهمة المتناولة لما فوق الاثنين من الجماعات كما عليه الجمهور او لما فوق الواحد من دون
الاستغراق واذ قال فخر الاسلام ما انتظم جمعا لابد له من القول بعمومه فهذا النكرة احد من الفوق ومن اشترط
الاستغراق قال بعدمه لانه لا يستغرق وهذا لان النكرة احد الفنا فالنزاع في اللفظ فقط اقول الحق ان الخلاف
مع فريق لفظي كفخر الاسلام ومن وافقه ومع فريق ومنهم الجبائي معنوي فانهم يثبتون الاستغراق كما يتضح من دليلهم
ولا يرد عليه ان الدليل لكونه مثبتا للاستغراق لا يدل على ان احدا ادعى ذلك فانه يجوز ان يكون المستدل قد اخطأ
لان النزاع الواقع للعقلاء ينبغي ان يحمل على النزاع واللفظي لا نزاع فيه في الحقيقة ثم ان نسبة الخطاء بلا ضرورة غير
ملائم غاية الامر ان النزاع الواقع مع فخر الاسلام لا يصح ان يكون معنويا لظهور كلامه وقيل لنا عدم تبادر الاستغراق بل
يصلح لكل عدد فوق الاثنين كالمفرد لكل واحد يعني انه لو كان حقيقة في الاستغراق لتبادر ولكن ليس فكذا المقدم بل
المتبادر العدد الذي فوق الاثنين وهو صالح لان يكون اربعة او ثلثة او غيرهما كالمفرد المنكر فان معناه الماهية لا بشرط
او الفرد المنتشر فسبيل الجمع المنكر في الاعداد سبيل المفرد في كل واحد من الاحاد واستدل على المختار بدليل مر لف

بانه لو قال عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع اتفاقا واذا صح فهو من افراده فلا يكون الاستغراق مدلولا واورد
ان ذلك لاستحالة ان يكون عنده جميع عبيد الدنيا وحاصله ان التفسير لازالة توهم المجازات الاخر قد يورد
فيه لقائل ان يقول ان مؤدى الجمع المنكر الاستغراق وهاهنا قد صرف عنه لوجود صارف وهو امتناع الابقاء
على المعنى الاصلي فانه لو ابقي عليه كان المعنى ان عنده جميع عبيد الدنيا وهو مما لا يقصده احد فلا بد من التجوز وهو محتمل
كثير فان كان اراد الاقل وهو الثلث صح التفسير به وهذا غير وارد فانه يصح التفسير ايضا بالثلث فيما لا تعذر
للحقيقة وتعذره ايضا فلا بد من ان يكون من افراده اولا والثاني باطل لان التفسير حينئذ صحيح والتفسير لقطع
احتمال مجاز آخر خلاف الاصل ثم انه قد يحمل على الثلثة والاربعة وغيرهما فيكون له معنى شاملا لها الا ان
يكون مستغرقا قيل في حواشي الفاضل ميرزا جان على شرح المختصر معنى العموم جميع عبيده ولا استحالة فلا اعتبار … فينبغي
ان لا يصح التفسير بالاقل اذا كانوا اكثر عددا منه اقول ربما يمنع ان معنى العموم جميع عبيده ولئن سلم فالمنع المذكور بان الحقيقة
الاستغراق الحقيقي لا الاسم … ومن العرفي … وتأمل وتفصيله ان صيغ العموم موضوعة للاستغراق مفهوم سواء كان مقيدا او
مطلقا لافراده فعبيده الكائن علما فنقول ان الجمع معناه كل العبيد او كل الوجود قيد حتى يكون معناه كل عبيده
وان قيل بان المضاف اليه محذوف فنقول ان الجمع مضاف والجمع المضاف عام بالاضافة فالمعنى
جميع عبيده فلا يصح تفسيره بالاقل اذا كانوا اكثر نعم لو كان مفهوم الاستغراق الاعم من العرفي وغيره لكان
له وجه وغاية ما في ان مقصود المستدل يصح تفسيره بالثلثة في مقام يراد عبيد المتكلم فلا يكون معناه الاستغراق
وذلك باقامة قرينة على التقييد من الحال او المقال قالوا اولا ان الجمع المنكر حقيقة في كل جمع بنوع لو اطلق على جمع
من الجماعات كان الاطلاق حقيقيا وعلى هذا فليس الجماعات الاخر محمله على الجمع حمل على جميع حقائقه مع ان الجمع
الضامن حقائقه فيحمل على المستغرق لينتفي احتمال ارادة غير المراد وفي بعض شروح المنهاج ان كل جماعة فهو من مدلوله
الحقيقي لصحة الاطلاق في كل والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا والمشترك يحمل على كل من
معانيه اذا امكن احتياطا كما قال به الشافعي في المشترك واعلم ان هذا الدليل يدل على ان الجمع المنكر موضوع لكل

موضوع لكل جمع وبلا شبهة قيل انه باعتبار كل جمع الموضوع لكل خاص فعموم احتياط فيبعد صحته لا يزاحم مذهب الجمهور فالنزاع
بينهم لفظي لكن النزاع اللفظي الواقع بين فخر الاسلام وغيره على المط ومنه اعلم اخر فما وقع من المص فيما قيل
ان النزاع معنوي يفهم من الدليل لم يحسد ويمكن ان توفق في تحرير الاستدلال كما اشرنا اليه انه يطلق على كل
فينبغي ان يحمل على الكل للاحتياط فيكون ثم الاطلاق على الجمع والاصل في الحقيقة فيكون حقيقة فيه كحقيقة من وما ولا
نقض نحو رجل وتحرير النقض انه يطلق على كل واحد فيحمل عليه جميعا للاحتياط ولكن لان الجمع ليس لان الجنس ليس حقيقته
اي ليس من نوع رجل حقيقي فلا يحمل عليه وانما يحمل على الكل اذا كان من محتملاته كما في الجمع دونه ما فيه فان المفرد
المنكر ان كان دالا على الفرد المنتشر فظاهر انه يطلق على كل فرد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا فيه و
المشترك يحمل على الكل فهو ينبغي ان يحمل على الكل فهو من محتملاته فان المتحار ح ما يكون من معانيه لا كل
افراده فانتقض الدليل فان قلت انه قد اعتبر في الانتشار عدم الاجتماع فهو مما ينافي ارادة الكل
قلت ان سائر المشتركات كذلك فانه وضع للواحد فافهم وان كان دالا على الطبيعة لا بشرط شيء
كما هو الحق فينتقض التقرير المختار ايضا لان الكل ح من محتملاته فان الطبيعة المطلقة تصدق على الافراد
الكثيرة مثل صدقها على واحد واحد منها ثم ان من المفردات ما هو موضوع الطبيعة المطلقة بلا ريبة كرجعى
وداري فالانتقاض به لا مرد له ثم ان الجمع المنكر ان كان موضوعا للفرد المنتشر فهو والمفرد سيان وان
لطبيعة الجماعة المطلقة فهو والمفرد الغير المنون كذلك فالكلام الكلام قلنا الاقل متيقن ومكثر الصدق يعني لانم ان
الحمل على الجميع اذا للاحتياط بل الحمل على الاقل اولى لانه متيقن بخلاف الكل فانه يحتمل ان يريد البعض فحمله على الكل
ادخال لما لم يرده بخلاف الاقل فانه ثابت على كل تقدير وايضا ان الاقل كثير الصدق فهو اولى بالاعتبار وايضا
الكلام في الوضع للعموم ولا يلزم ذلك بل ترجيح بعض الافراد على البعض من خارج فان الوضع للقدر المشترك والدلالة
للعام على الخاص وحاصله ان الخصم اخذ في الدليل انه حقيقة في كل جمع وهذا عندنا انما يصح اذا اريد انه لو اطلق
فيما كان الحكم متعلقا باي جماعة كان كان الاطلاق حقيقة ومقتضاه كل الا ان منع الحمل على القدر المشترك بين الجماعات

فلا يدل قطعا

ومنها الكل فيشمله مثل المطلق الموضوع للماهية المطلقة ولا عموم له قطعا على انه موضوع للاستغراق بل لعارى الامر
الاحتياط ترجيح بعض الافراد من خارج وهذا ليس من العموم في شيء فلان قال بانه اذا اطلق واريد به
جميع الافراد على الخصوص فهذا الاطلاق حقيقة منعنا لانم بل هو مجاز فان العام اذا اطلق واريد به الخاص
يكون مجازا نعم ان المطلق اذا اطلق واريد به المطلق بما هو هو لكن اطلق في مادة الخاص كما اذا قال
جاءني رجل واراد بالرجل معناه ففي صورة جاء زيد فهو حقيقة فالجمع المنكر ان اطلق في صورة تعلق الحكم بالجميع فهو خاص
مطلق على الطبيعة المطلقة او الفرد المنتشر من الجماعة لكن فرد تحققه الكل وان اريد به الكل فهو مجاز
ومن هاهنا علمت ان ذلك ليس الا ترجيح بعض المحتملات للتحقق وللارادة وهذا ليس في شيء من محل النزاع
وعلمت ايضا ما في شرح شرح المختصر من تضعيف هذا الجواب بقوله للقطع بان كل مرتبة من افراد الفرد المنتشر
فيكون اللفظ فيه حقيقة من حيث كونها من الافراد وذلك لان الاطلاق عليها على نحوين الاول ان اطلق
على القدر المشترك لكن تحققه ليس الا فيها وهذا غير مفيد والثاني ان يريد بخصوصها فهو معنى مجازي ولا شك في
عمومه كما اذا كانت النكرة المفردة مستعملة في العموم في الاثبات ثم انه لئن سلم ان ذلك اذا اطلق
على تلك بخصوصها يكون عاما بالمعنى المتنازع فيه فان النزاع في ان الجمع المنكر هل هو موضوع له ام لا وهذا
لم يثبت وعلى هذا فلا ضعف في الجواب فان حاصله ان معناه الموضوع له هو القدر المشترك وهو
ليس بعام بالنسبة ولا دلالة له على الخصوص فتعينه ان كان فهو من الخارج لا من اللفظ فتدبر وقالوا
ثانيا لو لم يكن الجمع المنكر للعموم لكان مختصا بالبعض وذلك تخصيص بلا مخصص اما الملازمة فلان محتملاته
الكل او الجماعة المخصوصة واذا لم يكن للكل فهو للبعض والابعاض غير محصورة ففيه تخصيص بلا مخصص
وبطلان التالي ظاهر قلنا الملازمة ممنوعة بل القدر المشترك يعني لانم ان الجمع المنكر لو لم يكن للعموم لكان
تخصيصا بلا مخصص فانه انما يلزم لو كان موضوعا للبعض معين نحو عشرة رجال مثلا وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون
موضوعا للقدر المشترك بين الكل والبعض او يكون موضوعا لكل جماعة وفيه انه خلاف الاصل او يكون موضوعا

موضوعا للفرد المشترك بين الأبعاض وفيه أنه ح يكون تخصيصا بلا مخصص فإنه صالح للكل أيضا وعلى هذا الأبعد
أي البعض بأنه لو كان للعموم لكان تخصيصا بلا مخصص فإنه صالح للأبعاض وللكل أيضا فإن الإطلاق
عليه على سبيل الحقيقة أيضا فافهم أقل الجمع ثلاثة إلا مجازا لنا أنه للقدر المشترك بين الجماعات
فكل قدر فرض فهو من أفراده فلو أطلق على كل كان حقيقة واختلف في أقلها فقيل ثلاثة إلا أن يطلق
على سبيل المجاز في الواحد والاثنين وقيل أقل الجمع اثنان واختاره الإمام حجة الإسلام الغزالي
وسيبويه وقيل لا يصح لهما مجازا وههنا مذهبان آخران الأول مجاز في الاثنين لا في الواحد
والآخر مذهب الإمام وهو أن الجمع في الواحد أيضا ولا نزاع في لفظ الجمع المشتمل على الجيم والميم والعين
بل النزاع في المسمى الجمع أي ما صدق عليه الجمع وهو ما يدل على مفرده للدلالة على
الزيادة مثلا كرجال ومسلمين وكذا لا نزاع أيضا في نحن فعلنا أي لا نزاع في ضمائر الجمع فإن اشتراكها بين
الاثنين وما فوقهما اتفاق اشتراكا معنويا ولا نزاع أيضا في نحو قد صغت قلوبكما أي فيما يكون الجمع مضافا
إلى المثنى ويكون مفرد ذلك اللفظ مفردا في كل من المضاف إليه فإن إضافة الشيئين إلى ما تضمنهما تجوز
في الأفراد نحو قلبكما والتثنية نحو قلباكما والجمع نحو قلوبكما بل هو أفصح والسر فيه أن الإضافة عرفت الجمع عن
مقتضاه فصار مثل ذلك مثل المفرد كما علمت أن المفرد المحلى باللام تزول عنه معنى الجمعية لنا المتبادر
الزائد على اثنين والتبادر من علائم الحقيقة ولنا أيضا قول ابن عباس لعثمان رضي الله تعالى عنهم محتجا
عليه ليس الأخوان إخوة في لسان قومك وهذا دليل على أن الاثنين ليس من محتملات الجمع أخرجه ابن خزيمة
والبيهقي والحاكم وصححه عنه أنه دخل على عثمان فقال إن الأخوين لا يردان الأم عن الثلث فإن الله سبحانه
يقول فإن كان له إخوة فلأمه السدس والأخوان ليسا بإخوة بلسان قومك فقال عثمان لا أستطيع
أن أدفع التوارث على الناس وكان قبلي ومضى في الأمصار كذا في التيسير فاحتج بالإجماع على
أن الآية مصروفة عن الظاهر فوجه الاستدلال بوجهين الأول أن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما

من اهل اللسان من الوفاتية فاذا قال ان الاثنين ليس من مشمولات الجمع فهو حجة النفيه والثاني
انه احتج على عثمان وهو اقره على ذلك وانما اجاب بالعدول الى الاجماع وهو الضامن اهل اللسان ويرد
عليهما انه قد روي عن زيد الاخوان اخوة فقد تعارضت الاثار اجاب عنه بقوله ولا تعارضه قول زيد
الاخوان اخوة قال الحاكم صحيح الاسناد عن خارجة بن زيد عن ابيه انه كان يحجب الام عن الثلث بالاخوين
فقال له ابا سعيد فان الله عز وجل يقول فان كان له اخوة فلامه السدس وانت تحجبها بالاخوين
فقال ان العرب تسمي الاخوين اخوة كذا في التيسير لانا نقول [illegible] للسان بل المراد الحكم وهو الارث
والوصية وحاصله ان قول ابن عباس ليس الاخوان اخوة في لسان قومك نص في ان الاثنين ليس
من مشمولات الجمع وقول زيد ليس نص فيه فيحتمل ان يكون مراده ان الاخوين اخوة في الاحكام و
هو الارث فان الحجب كما يثبت بالثلاثة وما فوقها يثبت بهما والوصية فان حكم الجمع والتثنية فيهما
واحد كما قد سلف في مبحث الحقيقة والمجاز بل هو الالتفق بان يراد لان الاصل ان لا يكون مناقضا
فيما بينهم في احكام الوضع والدلالة فانهما يعرفان حقيقة حال اللغة لكونهما من اهل اللسان ولو كان
مراد زيد تصوير اللغة لكان احدهما غير واقف بحال اطلاق اللغات التي من محاوراتهم قالوا اولا
قال تعالى فان كان له اخوة بلفظ الجمع والمراد اخوان فصاعدا اجماعا على العلم لعدم الاعتداد لمخالفة ابن عباس لان
مخالفة الجمهور من واحد لا تعتبر او اراد اجماع الاكثر والاقرب مخالفة ابن عباس لا ينعقد الاجماع فان من
شرط الاتفاق جميع اهل العصر او ينقل عنه الرجوع ولم اطلع عليه قلت مجاز لقضية ابن عباس فانه نفى شمول
الاخوة الاخوين من حيث اللغة وقرره عثمان وانما اجاب بالاجماع وقالوا ثانيا قال تعالى انا معكم
مستمعون بلفظ الجمع في معكم والمراد موسى وهارون عليهما وعلى نبينا واله الطيبين الصلوة والسلام
اطلق الجمع على اثنين والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا لا نسلم ان المراد موسى وهارون صلى الله عليهما وعلى
نبينا واله وسلم بل المراد وفرعون ايضا فاطلق الجمع على الثلاثة فلا دليل اصلا ولئن سلمنا انه كان

ولئن قلت انه كان غائبا فلم يصح ادخاله في الخطاب اجيب بانه يصح على طريق التغليب قلت
خلاف الظاهر قلنا نعم الا انا عدلنا عنه لكنه جمعا بين الادلة واتفاقا لما يدل عليه وقالوا انا لو كان لحكمهم
شاهدين اي داود وسليمان عليهما وعلى نبينا وآله السلم فقد اطلق الجمع على اثنين والاصل في الحقيقة
واجاب الامام الرازي بانه اضافه الى المعمولين وتفصيله قال تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث
اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ومرجع ضمير الغائب القوم والحاكمان داود وسليمان
صلى الله تعالى عليهما وعلى نبينا وآله الطاهرين فالمعمول الاول الفاعل والمعمول الآخر المفعول بواسطة
حرف الجر فان الحكم لا يتعدى الى المفعول به بلا واسطة تقول حكم عليه وحكم به وحكم له فقد اطلق الجمع على
الثلثة فلا دليل وقد يقال انه يجب ان المصدر انما يضاف اليهما معا لا معا وحاصله ان الحكم مصدر والمصدر
شانه ذلك فلا يصح ان يضاف معا الى المعمولين والقضا ان المصدر لا يضاف الا الى المعمول
الذي يسند اليه بلا واسطة وقال بعض شراح المنهاج نقلا عن بعض مشايخه ان هذا كلام صدر عمن
لا معرفة له بالعربية واعتذر بوجهين الاول هو المشهور ان الحكم ههنا ليس بمصدر بل المراد به الامر والشان
فالمعنى كنا بامر القوم والحاكمين شاهدين ولا محذور واذ هذا الجواب لا يخلو عن كدر فان الخصم ان يقول
انه مجاز والاصل الحقيقة فعدل عنه الى الجواب الثاني وهو الذي استقر عليه راي بعض شارحي المنهاج
اقول من الحنفية وقال لعل مراده انه اضافه الى المعمولين لكن لا من حيث هما معمولان بل لانهما ملابسان
فتامل يعني ان الحكم ههنا على معناه المصدري وللمصدر اضافات اضافة يقصد بها الفاعلية او المفعولية
نحو اعجبني ضرب زيد اي ضاربيته او مضروبيته وهذه الاضافة لا يصح اليهما والثاني من حيث التعلق
ولم يقصد بها ان احدهما فاعل او مفعول بل يقصد بها ان المصدر له علاقة بهما كما في غير المصدر انه
يضاف لادنى ملابسة فالحكم من حيث انه صدر منهم وبالمحكوم عليه من حيث انه واقع عليه وبالمحكوم له من حيث انه
واقع له فالمعنى والله اعلم كنا بالحكم الذي تلبس به داود وسليمان عليهما وعلى نبينا السلام وآله والقوم شاهدين

ولا نم ان مثل هذه الاضافة لا تنعقد بين المتولين وانما الامتناع اضافته اليهما من حيث انهما متمولان وهو غير
لازم فاللازم غير مستحيل والمستحيل غير لازم فمن اعترض عليه بالشناعة لا موجب له براده وقالوا ان اقل الجمع بعض
الجماعة والاثنان فما فوقهما جماعة وحاصله ان صيغ الجمع معناها الجماعة والاثنان وما فوقهما جماعة كما روي
عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم رواه ابن ماجه عن ابي موسى الاشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب انه
ان الاثنين وما فوقهما مشمول الجمع اقول فاندفع انه في غير محل النزاع اعتراض على شارح المختصر والتفصيل انه
استدل في المشهور بان الاثنين وما فوقهما جماعة فقد اطلق الجمع على اثنين فقد ثبت ان اقل الجمع اثنان فرد
على ذلك الشارح بانه لا نزاع في لفظ الجمع المتضمن للجيم والميم والعين بل النزاع في ان هذا اللفظ هل
يطلق على اثنين حقيقة او لا بل انما النزاع في صيغ الجموع كما لوحنا اليه في صدر البحث فغاية ما لزم من الحديث
النبوي صلى الله على صاحبه وآله وسلم ان الاثنين مما اطلق عليه الجماعة ولم يلزم منه ان اطلاق صيغ الجموع
عليه صحيح او لا فالمطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب فرد على المصدر واستقر على الفناري صاحب المحكم بان هذا دليل
من الشكل الاول وحاصله ان الاثنين جماعة وكل جماعة فهو مشمول الجمع فالاثنان مشمول الجمع وهو المطلوب اما الكبرى
فقد اشار اليه بقوله الجمع تقتضي الجماعة وكان المشهور في الاستدلال الحديث فقط ذلك لتحسين هذا
التوجيه فليحمل عليه وقال المعتصم بحبل المتين انه يمكن للاحد ان يمنع الكبرى ويقول بل الجماعة التي فوق
الاثنين مشمول الجموع فلا يرد على ذلك الشارح فان التوجيه بحيث يخلف ايراد آخر ليس برد وكان مراده
انه ان قيل ان الحديث النبوي صلى الله عليه وعلى نبينا السلام قد اطلق لفظ الجماعة فقد ثبت
المدعى لانه قصد اطلاق الجمع اي الجيم والميم والعين عليهما فهذا في غير محل النزاع والا فيمنع الكبرى فغاية اراد
فضيلة الجماعة او جواز السفر نوعي ان الحديث ليس على ظاهره ولم يرد صلى الله عليه وعلى آله وسلم ان الاثنين
مما اطلق عليه لفظ الجماعة فان النبي صلى الله عليه وسلم انما بعث لتبليغ الاحكام الشرعية فانها كانت
غير معلومة من قبل بخلاف الاطلاق اللغوي فانه امر سهل يعرفه كل احد من اهل اللسان ولا ينتظر الى النبي

الى التنبيه من الشارع فالمراد ان الاثنين في حكم الجماعة فيما يتعلق به الجماعة الاحكام ومنها الجماعة
المسنونة في الصلوة فالاثنان فصاعدا كان فضيلة الجماعة ومنها جواز السفر فانه صلى الله عليه
وسلم كان نهى عن السفر غير الجماعة واذ قد قوى الاسلام رخصهم في السفر مع الاثنينية فان قلت لو
حمل على الظاهر يثبت منه الاحكام الشرعية ايضا فان المراد ان الاثنين جماعة في الواقع فيترتب عليهما الاحكام
المتعلقة بالجماعة قلنا هذا ايضا نحو من البعد فانه اذا رتب الاحكام على الجماعة وكانوا ممن يعرفونها
فلا حاجة الى التعريف مصداق الجماعة فان قلت على سبيل التاكيد قلنا فالاليق بالتاكيد ان يؤتى
بالاحكام صراحة فان التاكيد للتقوية وفيه نحو من الابهام وبعد اللتيا واللتي ان المجيب بالغ فلا يتوجه عليه شيء
نعم في الحاصل انه يجوز ان يكون المراد كذا او ما ذكرناه انما هو في مقام المستند دون الدليل فالبحث
على هذا الجواب من الادلة او على الاصح ولا شبهة في ان الاصلح والاليق ما ذكرنا قالوا الا ترى جاءني
رجلان عالمون هذا دليل الفرق القائل بان الاثنين لا يطلق عليه الجمع لا حقيقة ولا مجازا وحاصله انه
لو كان صحيحا لكان معنى عالمون العالمان ايضا ولكان معنى رجال رجلان فيصح ان تقول جاءني
رجلان عالمون فان ذلك وراء رجلان عالمان على السواء ولا تقول البتة ولا يصح ان تقول جاءني رجال
عالمان ولا يصح رجال عاقلان واجيب عنه بانهم يراعون صورة اللفظ يعني لا نسلم الملازمة التي تلائه لو كان
يصح الاطلاق على اثنين ولو مجازا لصح توصيف الجمع بالتثنية وبالعكس وانما يصح لو كان التطابق
في المعنى والواحدة والكثرة كافيا في صحة التوصيف وهو ممنوع فانهم يراعون صورة اللفظ ايضا في صحة
التوصيف فالكلام صورتها صورة مفرد او متناس او مجموع في صحة التوصيف والا فلا فقيل فيه بعد فانه
الا ترى جاءني زيد وعمرو العالمون وحاصله انه لو كان مراعاة صورة اللفظ معتبرا لصح ان يقال ذلك فان
الموصوف متعدد لفظا ايضا تطابق الصفة والموصوف لفظا ومعنى ولا يصح اقول ربما يمنع المجوز لصحة
اطلاق الجموع على الاثنين ولا يخفى ان المنع ان كان مجردا غير مؤيد بما ثبت من ارباب اللغة فلا ان يمنع

الفنا في اصل الكلام فيجوز ان تقول جاءني رجال عالمون وجاءني رجال عالمان وثلاثة رجال اشبال هذه الممنوع مما
لا يخفى ضعفه والا فلا بد من البيان فانه لم يوجد زيد وعمرو عالمون فالاوضح الجواب المشهور وهو ما اشار اليه
بقوله ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع والمراد بالجمع الاجتماع والجماعة وحرف الاجتماع حرف العطف ولفظ
الجمع هو المثنى والجمع فالجمع بحرف بين اثنين فهو بمنزلة الجمع بلفظ المثنى واذا كان بين الثلث فصاعدا
فهو بمنزلة الجمع بلفظ المجموع واذا قد شرط التطابق في اللفظ فيطابق زيد وعمرو العالمان لانه بمنزلة المثنى
ولذلك لا يصح ثم انه ليس علينا بيان الا بعث على عدم صحة التوصيف واذا قد عرفنا ان التطابق في المعنى
غير كاف للتوصيف فلذلك لا توصيف بين المفرد والجملة ولا يصح التوصيف بين الجمع المحلى باللام
الذي عن الجمعية والمفرد مع ان المعنيين بحسب الظاهر متطابقان في الصحة وحاصله انا وجدنا في
صور ان التوصيف بحسب المعنى صحيح مع انه لا يصح فلعل في ما نحن فيه كذلك واستشكل بانه لا يصح
التنازع في الجمع والميم والعين كما تقدم التصريح به ولا يصح الفاء في الصنع لان المحلى المستغرق وغيره ان
كان جمع كثرة فاقله احد عشر بلا خلاف عند النحاة فلا يتصور الخلاف الا في جمع القلة وعبارتهم ابتة عنه
فانهم يمثلون بجموع الكثرة فاشار المص الى دفعه بقوله فائدة لا فرق عند القوم بين جمع القلة والكثرة
وان صرح به النحاة كما قد سبق ان منتهى الاول العشرة ولا منتهى للثاني فان الجمع المحلى منهما
للعموم مطلقا اي يبطل عنه الجمعية ويصير كالمفرد العام المحلى باللام وكل فلا فرق بين المحليين واما الجمع
المنكر فالاقل منهما ما تقدم وهو الثلث عند الجمهور والاثنان عند البعض ولا فرق في جانب الزيادة وان
قيل به في التلويح وغيره لقولهم الجمع حقيقة في كل عدد فيصح تفسيره باي عدد شاء ومن جملة العدد الزائد
على العشرة فلو كان منتهى الجمع المقل العشرة لما صح التفسير باي عدد شاء وصحة نحو رجال عاقلون
وائمة عقلاء فان الجمع السالم بالواو والنون والياء والنون من جموع القلة وافعلة جمع قلة الفا فرجال
من جموع الكثرة وكذا عقلاء فتحرير الحاصل ان قولنا رجال عاقلون صحيح البتة ولو كان عاقلون وهو جمع

وبين جمع قلة لما صح ذلك فان الموصوف يدل على اعداد غير متناهية والصفة محصورة في عدد وكذلك
انهم عقلاء ونحو اذ فيه بحث ظاهر فان الموصوف يدل على مطلق الجمع ويتحقق فيما دون العشرة فلا منافاة
في التوصيف والجواب ان ذلك صحيح في كل مادة سواء كان رجال عشرين او رجال ثلثين او خمسين
ولو كان الفرق كما ذكر لما صح ذلك ثم اعلم انه اشتهر من ان الفرق بين الجمعين في مرتبة القلة والكثرة
كما اشرنا اليه على ما قيل من ان الافتراق في جانب الكثرة فقط فلا ورود للسؤال فلا حاجة الى
الجواب وفيه انه قد قيل في كتب النحو ان كل واحد منهما يستعمل في استعمال الآخر فيجوز رجال عاقلون وائمة
عقلاء والجواب انه صحيح بحسب الحقيقة ايضا فان صحته لا تحتاج الى قرينة بل يصح على كل حال ثم اعلم ان اهل
النحو من العرفاء باسرار العربية واذ حكموا قاطبة بما ذكر فالمعنى الذي عليهم كما ترى فتدبر مسئلة استغراق
الجمع الكل كالمفرد فمعنى لا يتزوج النساء ولا يتزوج امراة واحدة فكما ان التزوج مسلوب عن كل فرد من المراة
كذلك الاول وعند السكاكي ومن تبعه استغراق المفرد اشمل فعنده معنى الاول لا يتزوج كل جماعة
من النساء فلا يحنث ان تزوج بواحدة او اثنتين فانه صدق في انه لم يتزوج الجماعة بخلاف المفرد
فانه يحنث بتزوج واحدة ايضا فاستغراق المفرد يشمل الجماعات في الافراد كلها واستغراق
الجمع لا يشمل الا الجماعات [illegible] برنا ما تقدم من الاستثناء يعني ان الواحد يصح استثناؤه من الجمع فكان
من شمولاته فيقال لا يتزوج النساء الا طلحة ولو كان معناه كما زعمه السكاكي لم يصح الاستثناء
اورد عليه ان الاستثناء كما يجوز اذا كان المستثنى فردا من المستثنى منه كذلك يجوز اذا كان
جزءا منه فيقال قرأت الكتاب الا ورقا منه وذهب الجماعة الا العضو منه جانب القوم واشير الى
المعهود الا زيدا والحق ان بعض النحاة وان صرحوا بان المستثنى وان كان لا بد ان يكون
من افراد المستثنى منه لكن الصريح انه لا بد من ان يكون بحيث لو لم يذكر يدخل في الحكم والحكم
اذ قد كان صح ان المستثنى منه الواحد لا بد من ان يكون بحيث لو لم يذكر لدخل ولا يتصور

الا ان يكون الحكم متعلقا بكل واحد لا بالجماعة وهو المطلوب وما ذكر من الامثلة فمعناها شامل لكل واحد
فمنع وهبت لكل رجل منه الا البعض وعلى هذا فقس ما يستعمل ولا تزل فانه مفتقر الى نظر السنين وفي الاجماع على
على المختار الاجماع من الائمة الادبية المنعقد منهم على ان المفرد والجمع في حالة الاستغراق سيان
ولذلك نرى صاحب الكشاف في كل ما وقع الجمع المحلى في الكتاب المجيد يغيره بما يفيد به استغراق
المفرد ولقد استوفى في البلاغة فان قلت لو كان استغراق الجمع مثل استغراق المفرد لكان
مفاد قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار انه تعالى لا تدركه واحد من الابصار وهو خلاف ما تقرر
عندنا فان الله تعالى وعد وعلا يدرك بالبصر في الاخرة اجاب بقوله وقوله تعالى عن كل نقائص
لا تدركه الابصار جلاله يقتضي عموم السلب باعتبار الافراد اي عمومه لكل فرد من البصر وحاصله السالبة
الكلية فلا الستة عمه باعتبار الازمان لانه مطلق عن التوقيت فلا يكون دائمة مفيدة للسلب في
جميع الازمان فتامل فلا ينافي ارادته في يوم الاخرة فان قلت انه قد تقرر في غير هذا الموضع ان النفي يستغرق
باعتبار الازمنة فلو قال لا يتزوج النساء يحنث بالتزوج في اي زمان كان وهذا الشيء بين الاستغراق
باعتبار الازمان وقد مر مرارا فيما تقدم فتذكر قلت اي المقصود ان كون استغراق الجمع مثل استغراق المفرد
لا يقتضي الاستغراق باعتبار الازمنة فالاشكال على تقرير غير صحيح وهذا اصح وعلى ما ذكرت ان
الاشكال بحديث اقتضاء النفي الاستغراق باعتبار الازمنة وهذا امر اخر وهو متوجه على اي تقدير كان
سواء كان استغراق الجمع مثل استغراق المفرد كما راه الجمهور او لا كما راه صاحب مفتاح العلوم فانه
يلزم ان لا يدركه جماعة من الابصار في الاخرة مع ان المذهب خلافه وان كان لا يرد على مذهب السكاكي
فانه لا يرى امتناع عدم رؤية الله تعالى في الاخرة فان قلت سلمنا ان الاشكال لا يتوجه على المسئلة
فما الجواب لو اورد بحديث النفي قلت يخصه بابصار الدنيا جمعا بين الادلة وكلام اخر مذكور في الاصول
قالوا اذا لو كان استغراق الجمع مثل استغراق المفرد لم يصح لا رجال في الدار وفيها رجلان او رجل فان

فان معناه نفي الرجل فيها وهو لا يصح والحال انه يصح لا رجال في الدار اذا كان فيها رجل او رجلان
دون لا رجل ويمكن ان يجاب بانه لو لم يكن استغراق الجمع غير استغراق المفرد لكان لا رجل
ولا رجال فيها سيان وكذلك ليس فانه يصح لا رجال ولا يصح لا رجل قلنا نكون لا رجال فيها اذا كان
رجل او رجلان صحيحا ام حقيقة وان اردتم انه صحيح مجازا فلا مضايقة فانا لا ننكره والى هذا اشار بقوله واما
التخصيص فيجوز في كل عام فانه لو قيل لا رجل واريد ما سوى ذلك الرجل الذي فيها او الرجال الذين فيها
لا منافية فان قلت قد صرح البعض بانه يصح بالتخصيص بل على سبيل الحقيقة قلنا انما صرح بذلك من يفرق بين
الاستغراقين فلا حجة وقد يقال انه ان سلم فانما يدل على ان استغراق الجمع المستفاد لكلمة لا غير الاستغراق
المفاد بلام المفرد ولا يدل على ان استغراقهما باللام متغايران ونحن انما ندعي بالتسوية بين الاستغراقين
باللام فافهم وقالوا ايضا انه لا شبهة في ان الجمع انما وضع للجماعة فاذا دخل عليه كلمة الاستغراق
ان اللام استغراق الجماعات فيكون الحكم المتعلق به حكما على كل جماعة ولا ريب في ان الحكم على كل جماعة لا يستلزم
الحكم على كل فرد فلا يدل الجمع المحلى بكلمة الاستغراق على الاحاد لا مطابقة ولا التزاما قلنا لا نم ذلك بل الحكم
على كل جماعة يستلزم الحكم على كل فرد لغة وعرفا في الكلام وان لم يستلزم عقلا ولا كلام فيه وفيه نظر فانه اعتراف
بكونه لاستغراق الجماعات واستغراق المفرد انما هو بطريق الدلالة الالتزامية فان اريد الالتزامية
المنطقية فهي غير مقصودة في الكلام وانما هي عقلية يعني لا يتعلق بها الاحكام من كون مدلولها محكوما
عليه مقصودا او محكوما به او غير ذلك وان اريد الدلالة الالتزامية البيانية بمعنى انه ذكر اللفظ الموضوع
لاستغراق الجماعات اريد به استغراق الاحاد فهذا معنى مجازي ولا يصح معه ارادة استغراق الجماعات
اريد به استغراق ومع لا تميز عن الجواب الذي اورده فقوله على ان الجمع المحلى عندنا لكل فرد فان حاصله
ان الجمع المحلى ليس لاستغراق الجماعات حتى يرد علينا ما ذكرت بل لاستغراق الاحاد عندنا و
الجواب عن ان كلمة على بابه ليست للعلاوة فالمعنى ان الحكم على الجماعات مستلزم للحكم على كل فرد لغة

يعني ان هذا الحكم تمام في المفرد مقام فكذلك الحكم على ان الجمع المحلى عندنا للاستغراق كل فرد فرد لا يخفى بعده
ويمكن ان يقال ان المراد انما هو استغراق الجماعات ويمكن عند ذلك استغراق الافراد فيكون كلاهما
مرادا لا محذور كما تقدم في مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز وفيه ان كلام القوم صريح في ان ارادة
استغراق الافراد ليس على سبيل الكناية ويمكن ان يقال ان الجواب الاول مبني على القول بالتجوز والثاني
على الحقيقة ففي العبارة ان الاستلزام للقول به وانما القول بالاستلزام اللغوي لنفي الدلالة الالتزامية
اللغوية دون العقلية فلا يرد القول بوضع الجمع ح ولا يخفى بعده فالوجه ان العلاوة منع للمقدمة القائلة
اذا دخل عليه كلمة الاستغراق لا يعتبر الكناية كما كان للمستدل الكناية لو اكتفى بها واذ قد زاد
مقدمة اخرى منعت والمقصود الداخل عليه الا بعيد فافهم وقالوا انا لنا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان
الكتاب اكثر من الكتب قال الزمخشري لان الكتاب يشمل كل جمع الاحاد وشمول الكتب انما هو للجماعات
ففي الاول الجماعات الافاد في اثنائه ولا يجب ان يكون داخلة فانه من الجائز ان يكون الحكم على الجماعة
بانها جماعة لا من الاحاد في الدار مع ان فيها رجلان وكذا نقول ان ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من
اعرف اللغات فلما اراده منكر كونه لم ان مراد ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان لفظ الكتاب المحلى
باللام الاستغراق اكثر من الكتب كذلك فلا يجوز ان يكون مراده ان لفظ الكتاب بما هو هو مع قطع النظر
عن ان يكون ملاصقا باللام الاستغراقية اكثر من الكتب كذلك فان لفظه مفرد ولفظها جمع ولا ايضا
يجوز ان مراده ان كتابا منكرا اكثر من كتب كذلك فان قلت خلاف الظاهر فان المحكوم عليه بالاكثرية انما
انما هو المعرف دون المنكر قلت لا مضائقة فان اللفظ اذا اطلق واريد به المعرف والمنكر وتعقيب في كلتا
الصورتين الى نفس اللفظ او العهد الى صورة معهودة فيهما عهد الكتاب منكرا فافهم ويرد على هذا بعيد
ان الاقرب ان المراد بذلك العارف الرباني رضي الله تعالى عنهما ان الكتاب المعهود وهو كتاب الله تعالى
الفارق بين الحق والباطل المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم اكثر اسرارا او نشرا فاد بخيره ومطالب

وبطلان من الكتب الكثيرة المعهودة المنزلة على سائر الانبياء واكثر من جمع القلة اكثر عددا واوراقا فعدم
جمع المذكر السالم ونحوه مما يغلب على شمول النساء بقاءه الاكثر خلافا للحنابلة اشار الى محل النزاع
وحاصله انه لا نزاع في جمع مفرده مختص بالرجال بالمادة وجمع باعتبار نحو الرجال فانه بالاتفاق لا يتناول
النساء فرضا ولا نزاع ايضا في جمع مفرده عام للفريقين وجمع بملاك الاعتبار نحو الناس فانه
ما قد وقع الاتفاق على شموله وانما النزاع فيما لا يفرق بين صيغة المذكر والمؤنث بعلامة ويذكر على الرجال وقد
يذكر بحيث يشمل الفريقين فهذا الشمول للنساء وضعا اولا فقال الجمهور ليس بالوضع وخالف فيه الحنابلة
وعليه الحنفية وفي المشهور بل هو ظاهر في الرجال او لا بل هو شامل للفريقين ظهورا والاظهر ما
في الكتاب لنا ان المتبادر من غير قرينة هم الرجال وحدهم والمتبادر من غير القرينة الى الفهم هو المعنى الحقيقي
فالرجال المقصودون معنى حقيقي وهو المطلوب والخصم لا يساعد عليه ويتمسك بالنص في المحاورات
واستدل على المختار بدليل ثان اولا قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات
والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين
والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم
والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اعد الله لهم مغفرة واجرا عظيما وتقريره
ان المسلمين وامثاله لو كانت شاملة للنساء لما كان ذكرهن تاكيدا او لو لم تكن شاملة لكان
تاسيسا والتاسيس اولى من التاكيد فلا يشمل وهو المطلوب فان قلت غاية ما لزم من
الدليل ان المسلمين غير شامل للنساء ولا يدل على الوضع فيجوز ان يكون مجردا عن بعض المعنى
قلت المقصود ان ذلك يدل على كذا والاصل في الدلالة الحقيقة اقول فيه نظر لان في شرح المختصر
ان لا نزاع في انه للرجال وحدهم حقيقة فعلى هذا لا يلزم التاكيد فلا يثبت المدعى كما لا يخفى وحاصله ان
الرجال وحدهم معناه البتة ولكن انما الاختلاف في ان النساء هل مشمولة ايضا ام لا فاذا حمل على الرجال

[illegible]

وحدهم كان الاطلاق على الحقيقة فيكون ذكر من ما ليس الا تاكيدا فلا يثبت المدعى وفيه نظر فانه ان اراد
ان المذكور معنى مطابقي للجمع وهو بالاتفاق فلا نم ذلك فانه قد انكر عليه وان اراد ان الاطلاق على الذكور
حقيقي بل مجازي كما اذا اطلق الانسان على زيد فيكون الجمع للقدر المشترك بين الذكور والنساء وهو الجماعة فمن التعسف
بالمادة فهذا لا ينفع فان اللام للاستغراق فاستغراقه الكمال مثل استغراق المفرد فشموله النساء التبعي والذكر بعده
تاكيد وان كان استغراق المفرد اشمل فكذلك فان دخول كل جماعة من النساء في المسلمين التبعي ثم الافراد بالذكر يكون تاكيدا
فلابد من القول بانه موضوع للرجال حتى لا يلزم التاكيد على التاسيس ويدل على ما ذكرنا في التحرير فانظر فيه فالاحسن ان يرد
على الدليل انه انما ذكر النساء بالانفراد مع انهن فهمن فيما قبل لافادة النصوصية لينقطع احتمال التخصيص ومع انه تاسيس
ليس بتاكيد مصطلح فانه ما ذكر للتقوية الاول وههنا لم يذكر لذلك بل لافادة فائدة اخرى كما في قوله تعالى حافظوا
على الصلوات والصلوة الوسطى وان سمي ذلك تاكيدا فيمنع ان مثل هذا التاكيد مرجوح بالنسبة الى التاسيس المقابل له
لابد له من دليل فافهم ولو ثبت ما في ذلك الشرح لسهل اثبات اصل المدعى جدا كما ستسمع ان شاء الله تعالى
واستدل على المختار ثانيا ان اختصاصه بالذكور بالتقرير من رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم الذي قالت
نساء العرب المسلمات ان الله تعالى ما ذكر النساء مع ان جموع المذكر كثيرة والنفي لما عرف من نساء
العرب وكان من اهل اللسان فمما روت ام المؤمنين ام سلمة رضي الله تعالى عنها انها قالت يا رسول الله
ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فنزل ان المسلمين والمسلمات في التحرير في مسند احمد من
طريق ام سلمة ومن طريق عمارة وسنن الترمذي ولا شبهة في ان تلك النساء من عارفات اوضاع
اللغة واسرارها فاذ حكمن بان الله تعالى ما ذكر الا الرجال مع ان الجموع المتنازع فيها مذكورة دل على
انها دالة على الذكور خاصة ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى اله الطاهرين ما انكر عليهن فلم
يقل انه تعالى ذكرهن كثيرا بل سكت وهذا ايضا دليل على ذلك الفاء وهذا هو المعني بالتقرير ثم ان الوحي
الالهي نزل بذكرهن على حدة فدل ايضا على التقرير على ما قلنا وهذا ايضا لتقريرهن ويمكن ان يكون المراد بالتقرير

بالتقرير هذا التقرير او كلاهما واورد على هذا الاستدلال بحمله على عدم الذكر استقلالا يعني ان النساء المذكورة
في الكتاب الالهي انما ذكرهن بطريق التبع دون الاستقلال فاردن ان يعلمن ان الله تعالى ما ذكرهن
استقلالا فما بالهن هل هن لا يصلحن للذكر فصح بيرتهن وانما يصلحن الا ان يذكرن ذكرا فيجوز ان يكن مذكورات
في صيغ الجموع فلا دليل على ما ذكرت قيل في حواشي الفاضل ميرزاجان المعلقة على شرح المختصر الشكوة بعد ان
الرجال قوامون على النساء يعني ان النساء انما قلن ما قلن استكبارا الى رسول الله صلى الله عليه وعلى اله
وسلم والشكوة انما يصح اذا كن لم يعلمن حقيقة الحال وقد علمن ان الرجال قوامون على النساء اي امرهم اهم
فلا فضل لهن في ذكرهن مع انهن تابعات للرجال وهو الموفق والله اعلم [illegible] الرجال قوامون على النساء فهي
اليق بان ينظم ذكرهن في سلك ذكر الذكور افعل لعل مرادهن التماس الذكر كذلك اي استقلالا لتحصيل
للشرف اي لا نسلم ان ما قلن شكوة لانه لا شبهة في ان الذكر على الاستقلال مما يدل على الشرف فعدلن الى
رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم ان يذكرهن الله تعالى بالشرف وهذا احسن ولا ينكرن ان الرجال قوامون
فانهن مع كونهن تابعات صالحات لان يذكرن تشريفا واستدل على المختار ثالثا بانه جمع المذكر اجماعا
وهو لتضعيف الاحاد وفيه انه استدلال بالتسمية وحاصله انه غاية ما لزم منه انهم يسمونه جمع المذكر
والتسمية يكفيها ادنى مناسبة فلعلكن وجهها ان الذكور داخلون فيه فلا دليل على المطلوب وفيه
بحث فانه ليس استدلالا بالتسمية بل استدلال بالاجماع وحاصله ان اهل العربية قاطبة قالوا انه
جمع المذكر وعندهم ان كل جمع فهو لتضعيف الواحد فهو التضعيف المذكر وهو المطلوب فالمصنف لم يلتفت الى
هذا التقرير اصلا لانه قد وجه نقلا عن شرح المختصر ان كونه للذكور خاصة اجماعي فقد صرح انه جمع المذكر وفيه تضعيف
ولا يثبت المدعى فانه يجوز ان يكون لجمع المختلط ايضا ودفع بانه يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل والمجاز
ايضا لما قدم غيره [illegible] وما كان المذكر عندهم اللفظ الذي لم يتصل به علامة التانيث ولا شبهة في ان مسلمين
جمع مسلم سواء كان خاصا بالذكور او ماخوذا على وجه العموم للفريقين وعلى التقدير انه مذكر اصطلاحا فقد صدق انه

جمع المذكر وهو لتضعيفه ولا تقرب ولذلك قال ويمكن الاستدلال بالتسمية وحاصله انهم يسمون مثل هذا مذكرا
فهذا الاستدلال بهذه التسمية ولا دليل فيه على المطلوب فاحسن تدبره وقال الشيخ ابن الهمام في
التحرير فان قيل نوقض بانه مسلمي التصحيح من احاده قيل فيهما في صواحب فانه جمع حاجب وعند الجمع سقطت
وطلحون جمع طلحة تعالى اي ائمة الكوفة فقد سقطت عند الجمع فيجوز ان يكون ساقطا عن مسلمي الصفا فقوله والسؤال
انما يرد لو قيل انه اي ان مسلمين جمع مسلمة وهو ممنوع كيف ويلزم ان يكون للجمع مفردان لان الذكور داخلون فيه
البتة فهو جمع له فان الجمع لتضعيف الاحاد ولو لم يكن جمع مسلم بل جمع مسلمة فقط لم يدخل المسلمون البتة
فقد ثبت انه جمعه وقد سلم هو انه جمع مسلمة سقطت التاء عند الجمع فله مفردان وذلك محال لم يعهد فليس هو جمع مسلمة
فلا يرد كما قال ذهاب التاء فانها لم تكن في المفرد بل هو جمع مسلم اذ دخلت فيه مسلمة بحسب اجتهد معنى من في
الاسلام عند الجمع تغليبا كالعمرين فان عمر رض قد اخذ بحيث دخل في مسماه الصديق رض الصفا فتجوز
بحيث يشملها فهو الاظهر ولا يلزم من التجوز في مسلم التجوز في جمعه اذ لا نسلم انه قاعدة وجه ان وضع الجمع
نوعي فوضع احاد مفرد سواء كان مجازا او حقيقة وهو متحقق فلا تجوز في الجمع وههنا مقام الاعتراض على التحرير
ومقام انه لا تجوز في الجمع اما الاول فالظاهر انه غير وارد على ما قد سبق فانه بنى الجواب على ان الجمع
للتضعيف مسلم لكن الكلام في ان الواحد المذكر يعتبر او المونث الصفا فتسمية جمع المذكر اصطلاح فاعترض
بانه لا يجوز ان يكون من احاده المونث الصفا فانه يلزم ان يبقى التاء في الجمع كما في مسلمات
واجاب بانه لا مضايقة في ذهاب التاء كما في صواحب ثم حقق الامر بانه لما كان في الذكور سموه بجمع المذكر حيث
كان للاسم مفردين او مختلفين كان تسميته بهما اولى وهذا ابدل على انه جمع مسلم ماخوذا الحكم والذكور
ومن الاناث في معنى مفرده معنى من واشار الى جوابه بقوله قيل فيهما في صواحب تنزيل فافهم
اما المقام الثاني فالظاهر ان المجاز في الجمع تبعي فاذا في مفرد مجاز ففي الجمع بالطريق الاولى ولذلك
كان الاسود مجازا فان الجمع مشتمل على المادة والهيئة وان نت على وضعها فالمادة تركيب ومدار

ومدار حقيقة الجمع على حقيقتها فافهم فانه وان لم يكشف المحاذل المبدى للاحتمالات البعيدة لكنه كاف للمناظر
وعلى هذا اندفع ما قيل يلزم ان يكون المجموع كلها مما لا واحد له من لفظه اما اللزوم فلان مفرده لا يصح ان
يكون مسلم خاصة لدخول الذكور فيه ولا مسلمة على الخصوص لدخول الاناث فيه على مذهب الخصم واما انه
فيكون له مفرد الا من مسلم ومسلمة وهو المطلوب اما الاندفاع فلان مفرده مسلم تجوزا في المعنى الاعم وهو
مفرده وقد عرفت ان التجوز في الجمع وفيه بحث فانه لو حرر الاعتراض بان مفرده لو كان من لفظه لكان
مسلم او مسلمة او كلاهما او مسلم ماخوذا الاعم او خامس والاول باطل لما عرفت وكذا الثالث لانه يلزم
ان يكون جمع مفردان والرابع يثبت المطلوب فان مسلما للاعم لم يوضع في كلامهم فلا مفرد له موجود واما الخامس
فهو يثبت المطلوب ظهورا لم يندفع والحاصل ان مقصود المعترض انه يلزم ان لا يكون له مفرد موجود في
نوع من لفظه وهو ثابت ولا يخفى ما فيه فالاولى منع امتناع اللازم فان باب التغليب والمثنى والجمع وسيع
ولا شبهة ان المفرد لها هو الاعم وهو ليس بموجود في اللغة فان عبر بمعنى الاعم لم يوجد الا فرادا انما اعتبر عند الجمع فمثله
مثل ما نحن فيه فلا بطلان اصلا وايضا لو كان مجازا يلزم هذا المحذور ايضا فالحق ان يقال في تصحيح الاعتراض
انه لو كان حقيقة يلزم ان يكون جمعا من غير مفرده فانه لو كان مفرده مسلم الاعم تجوزا فالتجوز فيه مسلم لا
التجوز في الجمع ولقائل ان يقول للخصم ان يلتزم انه لا مفرد له متحقق في الوجود كما في صورة المجاز فان مسلمي
لابد له من مفرد ولا وجود له الا عند الجمع وهكذا القول اذا كان حقيقة فانه لا مفرد له موجود وانما الوجود له
عند الجمع وهكذا القول في الجواب ان المفرد المقدر على تقدير التجوز مما لا بطلان فيه فان امثاله قد وجدت كثيرا
في باب التغليب بخلاف هذا الجمع فان امثاله لم يعهد فالقول به تحكم على انه مخالف لما ثبت
بالاستقراء في موارد الاستعمال قالوا ثانيا انهما نحو قوله تعالى اهبطوا كما للذكر فقط والاصل الحقيقة وجوابه
ان المخاطبين لو كانوا هم الرجال فقط كان صحيحا البتة وقد استعمل في الكلام المجيد على الرجال والنساء
فان المخاطب ابو البشر وام بني ادم وحوا عليهما وعلى نبينا السلام والصلوة وعلى آله اجمعين كما في ... عليه اللعنة

والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون حقيقة في النساء وهو المطلوب اقول قوله اي لكون الاصل في
الاستعمال الحقيقة فيكون حقيقة في النساء ايضا اذا لم يكن لاحدهما بخصوصه حقيقة وهو ممنوع فانه حقيقة في الذكور
البتة فلو كان للاعم او للنساء ايضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فدعوى المستدل ان الاصل الحقيقة
انما هو اذا لم يدر اللفظ بين المجاز والاشتراك فانه اذا دار فالاصل المجاز اولى انه قد تقرر فيما قبل انه للذكور خاصة
كما في شرح المختصر بالاتفاق فعدم كونه لاحدهما على الخصوص ممنوع واذا كان له بالاتفاق فلو كان لغيره كان دائرا
بين التجوز والاشتراك والاصل وجهت الفاظه ووهم الاشتراك اذ النزاع في انه للرجال وحدهم حقيقة
واذ لا نزاع فيه فلو كان لغيره كان مشتركا وهو خلاف الاصل قيل عدم النزاع ممنوع فانهم يقولون بالاشتراك
المعنوي واطلاقه عليهم وعليهن حقيقة من حيث انه من افراد الموضوع له ولم يرد عليه المصنف كانه زيفه لان الظاهر
ان ما وقع من المصنف فيما قبل على الاستدلال على المختار بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات انه
لا نزاع في انه للرجال وحدهم حقيقة على ما في شرح المختصر فلا يلزم التأكيد لا يخلو عن ضعف وقدم ولا باس
بالاعادة فانه لا يخلو عن الافادة فانه ان كان مراد شارح المختصر ان الجمع معناه الوضعي الذكور على الخصوص حتى
لو اطلق على المختلط لم يكن اطلاقا على ما وضع له بهذا الوضع فالدليل تام فان المسلمين للاستغراق فلا يستغرق
النساء مع الرجال والا لكان ذكر المسلمات تأكيدا فلا بد من ان يكون مستعملا في الذكور خاصة
وهو الموضوع له لان الاصل في الاطلاق الحقيقة فلو كان لغيره سواء كان مشتركا معنويا من الرجال
والنساء او لا لزم الاشتراك فتم الدليل واندفع الاعتراض ولم يستصح الجواب بان وضعه
للرجال وحدهم ثابت فلو كان لغيره سواء كان مشتركا معنويا او لا كان مشتركا وهو خلاف الاصل
فمنع القائل ان كان منع قول شرح المختصر ففيه ان شرح المختصر نحو معتمد عليه قبل المحب والمصنف فيما قبل ايضا
والا فلا توجيه له وان كان مقصود شارح المختصر ان الاطلاق على الذكور خاصة حقيقة وان كان من قبيل
حقيقة اطلاق اللفظ على افراد معناه فلا يصح ما مر من المصنف وهذا الكلام دفع في البين واعلم انه لو كان الجواب

الجواب منع لقوله والاصل الحقيقة ولزوم الاشتراك سنية فالمنع انا لا نم ان الاصل في هذا المقام الحقيقة
وانما فذلك اذا لم يكن دائرا فانه اذا كان دائرا وحمل على الحقيقة يلزم الاشتراك لا لان الاصل لا ما اوقع
المعه ولكن لا نظير معنى لقوله افلا نزاع الى ح قالوا انا لو لم يدخلن لما اشتمل الاحكام لهن فان التكاليف
لم يوجد منوطة بالنساء وصيهن وانما عهدت بنحو امنوا واقيموا فلو لم يدخلن لم يشمل الاحكام
لهن فلا بد ان يكونوا داخلات فيها والاصل في الاطلاق الحقيقة اقول لما علم عموم الشريعة لكل
احد من الرجال والنساء ضرورة اى بديهة فان اصلاح المعاد والمعاش لا بد منه لكل او ثق بدليل
يدل عليه دلالة ضرورية كما من قوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او في الا المراد
بالضرورة اللزوم او ثق ان المراد دلالة النص او ثق ان المراد البديهة بعد ما ثبت بالنص وقد ثبت
عموم الصيغة لغة ولو تجوزا فانه لا نزاع فيه انما النزاع في الظهور والوضع حملنا عليه حملنا النصوص الدالة
على اختصاص الحكم بالذكور على العموم ولهذا لم نحمل عليه فيما لا يعلم كالجهاد والجمعة وغيرهما وحاصله على موازاة
ما او ان الصيغ مجازات في العموم والباعث عليه عموم الشريعة وصلوح اللفظة قوله والاصل الحقيقة
قلنا لا نم ذلك بل انما يكون اصلا لو لم يكن المخصص وههنا تم فانه عند ما لدفع هذا لو كان بغيره
الفارم الاشتراك وهو خلاف الاصل ونجاب في المشهور بالتزام عدم الشمول لقابل بالاجماع
وفيه ما فيه وحاصل الجواب المنع على الملازمة القائلة لو لم يدخلن لما شملهن الاحكام فان شمول الاحكام
يجوز ان يكون بدليل اخر وهو الاجماع ووجه النظر ان الاجماع انما انعقد بعد انقراض عصر النبي صلى الله عليه
وعلى اله وسلم ودخولهن من قبل وهو ظاهر واعلم انه اجيب في المشهور بالتزام عدم الشمول بدليل خارج ففي بعض
الكلمات اقتصر عليه وفي بعضها ضم اليه كالاجماع وغيره وعلى هذا يمكن توجيهه بان الدليل يجوز ان يكون
دلالة النص بتنقيح المناط او مؤيد القول صلى الله عليه وعلى اله وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او بما ورد في
الاحاديث الصحاح من امر النساء واجوبة رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم وفيها الخطابات

فحاجته بهى فيظهر تنقيح المناط الظاهر لكل احد العموم اوثق فكذلك الدليل هو الضرورة وهذا غاية التوجيه وفيه
نظر فان حدوث الاجماع لعموم البتة لما ذكر وايضا فالاجماع انما انعقد على الشمول لعمومه من شاركهن
الرجال في الاحكام فذلك الاجماع ينفي الخطاب لانهم لم يستدلوا به فالشمول مع الخطاب النبي وبهذا
ظهر ضعف ما قدمنا من ان الدليل الضرورة فانا سلمنا ان ذلك ايضا من الدلائل لكنا نقول ان الشمول
باعتبار شمول ذلك الحكم فعلى هذا فالاوجه ما في الكتاب مسألة قيل قول الحنابلة قول الحنفية
والاظهر الترجيح بالفروع او غيره لا بالمسألة وفي البديع واكثر اصحابنا والحنابلة يدخلن تبعا واراد به
الدخول ظهورا كالظهر لمن تتبع فتبادر ان تتبع وفي التحرير وهو قول الحنفية اي قول الحنابلة قول الحنفية
وسائر الكتب الحنفية ظاهر فيه ايضا واستدل على قولهم فيما قال امنوني على بنيه فاعطى الامان انه
يدخل بناته والاظهر ان ذلك لان الامان مما يحتاط فيه فيحمل على العموم تجوزا وحاصلا ان الدخول
لا يدل على ان مذهبهم ان الدخول على سبيل الحقيقة فانه يجوز ان يكون الدخول لان الامان
هو حقن الدم وهو مما يحتاط فيه فيحمل على العموم تجوزا او اللفظ صالح له النية وقد عرفت فيما مر ان الامان
قد يثبت بشبهة الاسم فثبوته عند الدليل بالطريق الاولى وايضا ان التوجيه دالة على ان
المستامن انما اراد الاولاد فان الاستيمان انما هو لبقاء نسلهم والبنات في البنون فيه
سواء فان الشفقة على السواء ومن الشنيع ان يطلب الرجل الامان على البنين ويهلك البنات
لانه يخالف مقتضى الغيرة والشفقة فافهم وايضا قد مر انه لا نزاع فيما هو مختص بالذكر بالمادة والابن كك
فالدخول فيما نحن فيه لا يدل على المتنازع فيه مسألة الخطاب الذي يعم العبد وغيرهم لغة كقوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية وقوله تعالى يا
ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم هل يتناولهم شرعا وقال الاكثر نعم يعمهم شرعا فيعم الحكم العبيد والاحرار
وقيل لا يعمهم شرعا فلا يعمهم الحكم شرعا وقال ابو بكر الرازي الحنفي يعم في حقوق الله فقط ولا يعمهم في حقوق العباد

في حقوق العباد في الشرع قال الكرملاني لا كلام فيما لم يتضمن حكما يحتاج في قيامه الى صرف زمان فيتناولهم بل
فيما اذا تضمن فالمنفعة عن الاشتغال بالقيام بمهمات السادات وحاصل الخلاف هل يريد
الشارع باللفظ العام ما هو مدلوله او لا يريد هكذا في التحرير لنا ما عرف من تخصيص العامات بالاحرار عرفا
طار والظاهر ان الشارع يريد ما يعم كل من بعث اليه ولا يعدل عنه الا بدليل فهم في الخطاب داخلون وانما
الخروج اذا دل الدليل عليه وان دل دليل على الخروج عن بعض الخطاب كالجهاد والحج الى غير ذلك كالجمعة مثلا كلمة
الصال [?] ومعنا ما ظاهر قالوا منافع العبد مملوكة لسيده شرعا والخطاب صرفه فانه يقتضي ان يكون منافعه له
وبينهما تناف [?] والواضح ان نفي [?] لو كان الخطاب له لكان هو مكلفا ومأمورا به والاشتغال بالايتمار
يمنع تسليم منافعه لمولاه لانه ظاهر ان اشتغل بالصلوة ففي وقته يفوت خدمة السيد فكون العبد منافعه لسيده
وتوجه الخطاب اليه متنافيان فلم يكن العبد مرادا في الاستعمال فقط لا في شمول اللغة وهو معنى الاختصاص
بالاحرار عرفا فانك قد عرفت ان حاصل الخلاف ان الاحرار هل مخصوصون بالخطاب بمعنى ان العام الشامل لهم
ولغيره خص منه الاحرار فقط او هو مبقى على اصله كما مر من التحرير اقول فلا يرد ما قيل في حواشي شرح المختصر للفاضل مرزا
جان ان الخروج لاجل لزوم محال على تقدير الدخول لا لمنع التناول صيغة وحاصله ان غاية ما لزم ان دخول
العبيد ملزوم محذور وهو لا يدل على ان الصيغة لا تتناولهم وكان المدعي هو هذا او وجه عدم الورود ظاهر فانه
لا خلاف في التناول صيغة بل هو المفروض وانما النزاع في ان ذلك التناول هل هو مبقى على ما كان اصله
ولا وهذا الدليل دال عليه فان السياق والسباق دليل الارادة البتة كما استدل من قول الشاعر [?]
[?] على انه مجاز الاسناد لقوله افناه قيل الله للشمس اطلعي وهذا ظاهر وفيه نظر فانه قياس مع الفارق
لان قول الشاعر لا يحتمل التجوز والحقيقة قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه يقبل النسخ فلنا ان نقول ان الصيغة
متناولة حقيقة [?] ثم لزوم محذور لا يدل على انه لا تناول في لسان الشرع فانه يجوز ان يكونوا داخلين ثم خرجوا
بنسخ وفيه بحث ظاهر فان خروج العبيد ليس من النسخ [?] العبد من قبل منافعه لهم ثم خرج منه بالنسخ وبالعكس وهذا ظاهر

ولعل قول التحرير واستدلال النافي بدليل عدم الارادة لدفع امثال هذه الشبهة المنبئة عن غفلة السيد بحر محل الخلاف
والجواب عنه انا لا نسلم عموم مملوكية المنافع بل خص منها البعض فلم يثبت العرف لغيا ان اثبات مع الشرع ان
منافعه للسيد كلها فانه لو اشتغل بالصلوة في آخر الوقت ليس للمولى ان يستخدمه فقد خص
البعض البتة فلا يثبت ان العرف على ان العام مخصوص على البعض بل الظاهر انها عامة وانما يخص ما يخص
بدليل وايضا الدليل على عدم ارادة العبيد في عمومات النهي فان المقصود منها الكف او الامتناع وعلى التقدير لا ينافي
كون المنافع للسيد ضرورة ان العبد لو اشتغل بالكف عن السرقة فلا ينقص شيئا من الحكمة المشروعة
للسيد وابو بكر الرازي المفصل بين الخطابات المتعلقة بحقوق الله والمتعلقة بحقوق العبد فجوز في الاول
تعلقه بالعبيد ولم يجوز في الثاني فادعى حدوث العرف فيما ليس حقوقه تعالى دون فيما هو كما كان ومن ادعى
فعليه البيان وحاصله انه قول بلا دليل واعلم انه لا شبهة ان بعض العمومات الشاملة للعبيد بحسب الوضع
تتناول العبيد في الشرع البتة وبعضها لا يتناول والاول كالصلوة والصوم وغيرهما والثاني كالجهاد
والبيع والهبة وغيرهما فالقول بان العامات المتناولة لهم لغة عامة لهم شرعا مطلقا باطل البتة وكذا
القول بعدم التناول مطلقا فتحرير محل الخلاف ينبغي ان يكون على هذا النمط ان الظاهر في الشرع التناول
او عدمه فان كان الاول فعدم تناوله يفتقر الى الدليل وهذا كالامر ان العام قبل البحث عن المخصص حجة
وان كان بالشرع والظاهر ان ينفي اللفظ على ظاهره فلا يثبت الا العرف على التخصيص الا ان كان
بالشرع والظاهر ان ينفي اللفظ على ظاهره فلا يثبت ان العرف على التخصيص فينبغي ان ينفي على ظاهره
الا ان يدل الدليل على خلافه وذلك كالبيع فان صحته موقوفة على تعلق الدين بحق السيد فلم يكن منافعه
مسلمة الى السيد فيهما فدل الدليل على الخروج ومبنى النافي ان دخولهم مشكوك فيه لان بعض العمومات
شامل في الشرع وبعضها لا فيتوقف الدخول الى ان يدل الدليل عليه اوثق ان كون منافعهم مسلمة الى السيد المخصص
فلا يتناول في الشرع ومبنى قول الرازي ان الحقوق الالهية اكثرها متوجه الى العبيد واكثر الحقوق الغير

[illegible]

الحقوق الغير الالهية غير متوجهة اليه فالاحق التفصيل وقول الثالث في نظر فان الدخول لانه مسكوت عنه
فان الحقيقة اما ذلك وقيل الرازي غايته ان وعلى آله وسلم داخل في العمومات الشاملة لحب مفهوم
لقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كيا ايها الذين امنوا عند الاكثر وقيل لا يدخل رسول الله صلى الله عليه و
على آله وسلم في تلك العمومات وفصل الحليمي فقال ان كان ذلك مصدرا بالقول كقل يا عبادي لم يشمله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم وان لم يكن مصدرا به يدخل لنا وجود المقتضي وهو عموم اللغوي مع عموم الشرعية
وعدم المانع وهو اباء التركيب اما وجود المقتضي فظاهر فان المفروض الشمول لغة واما عموم الشرعية فكذلك
لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم مكلف بالشرائع او التركيب باعتبار الهيئة اللغوي وهو ظاهر فلا بد
من القول بعمومها له صلى الله عليه وعلى آله وسلم قيل في حواشي الفاضل ميرزاجان المعلقة على شرح المختصر
المفصل وهو الحليمي لا يساعد عليه اوليا المتبادر بلفظ قل لبني تميم افعلوا كذا خروج المخاطب وتفصيله ان
المفصل استدل على مدعاه بان الامير اذا قال لوزيره قل لفلان كذا لم يدخل فكذا ما نحن فيه فهو لا يساعد
على عدم المانع فان لنا ان نقول ان المانع هو التصدير بقل فانه بسببه يتبادر الخروج اقول الفرق بينه
وبين يا بني تميم افعلوا الحكم وحاصله انه نقول بدخوله صلى الله عليه وسلم وغير ما صدر بقل ومنه امثال
قوله يا بني تميم افعلوا او لا فرق بين الصورتين بالدخول وعدمه فانه نداء لبني تميم والمنادي لشيء لا ينادي
نفسه فالقول بالدخول في دون الآخر تحكم فان قال ان ذلك القول ان صدر عن المتكلم فلا يدخل البتة فهو
وقل يا بني تميم سيان وان كان حكاية لكلام الغير فلا اشكال فان الدخول انما هو في كلام ذلك الغير وفيه
الحاكي وغيره سيان قلنا فالمصدر بقل حكاية ايضا غايته الامر ان الحكاية فيه صريحة وفي يا بني تميم ضمنية فلا وجه
للدخول في غير المصدر به والخروج فيه فالفرق تحكم وسائر الخطابات الشرعية كذلك فان رسول الله صلى الله
عليه وسلم وعلى آله اجمعين حاك فقل مقدر في المعنى فلو كان تبادر الخروج الكلية للزم ان يكون الخطابات
باسرها كذلك نعم قال البعض ان الشيخ ابي همام المبلغ جبرئيل عليه السلام للاحكام العامة الى واحد من العباد مشمولا بها

تلك العمومات مخصوصة بالاقرار واما ان عرف الشرع كذلك فلم يثبت مسئلة النبي صلى الله عليه م

لبسهم اياما فلا يحدث لخصوص وهو مشمول به نوع فتفصيل الحكم منتف قال المعتصم بحبل الله المتين اشار بذلك الى
يقول ان الخطاب الواقع بعد قل على قسمين قسم يكون ثانيا في نفسه متعلقا بما يلتفق لتعلقه به وهذا انما يكون
على ما تعلق بكل احد حتى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه اذا وقع بعد قل كان الخطاب
به خطابا ثانيا فهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم داخل فيه بالاعتبار الاول ولا يخرج بايراد كلمة قل بل ينبغي
دخوله كما كان ولكن لا تعلق به صلى الله عليه وعلى آله وسلم باعتبار كونه مقول قل وقسم يكون المقصود من
الخطاب مع الخطاب بقل فيهما خطاب واحد متحمل الى الخطابين وهو صلى الله عليه وسلم وعلى آله لا يدخل
ضرورة ان تعلق الخطاب انما هو بواسطة الخطاب بقل وهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم ليس المتعلق
الخطاب بهذا الاعتبار وتنبيه ان الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء كما سيأتي ان شاء الله تعالى
وعلى هذا فالتفصيل ليس بمنتف فلا ان تقول ان ما بيني ثم ان كان بكفاية فالتوقف تحكم والا فانهما
سيان وهذا ان انكر عليه فلا شبهة في انه لا يصح سند المنع فتدبر واستدل على المختار بدليل من تف
بان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فهموه اي فهموا شموله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وكلما كان كذلك يدخل
فيه البتة لانهم عارفون لسير اللغة وحلا بما تأتم وصلها المقدمة الاولى فوجهه قوله لانه اذا لم يعمل صلى الله عليه
وعلى آله وسلم بمقتضاه اي بمقتضى الخطاب العام سألوه عن الموجب لعدم العمل وهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم
يقررهم على الفهم ولم ينكر عليهم فتذكره فتذكر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لهم الموجب ولو لم يكن صلى الله
عليه وعلى آله وسلم داخلا في الخطاب لما سألوه ولم يذكر لهم الموجب ومثاله ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان
ينهى عن الصلوة بعد العصر كما روي عن ابي سعيد الخدري انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صلوة بعد
الصبح حتى ترتفع الشمس ولا صلوة بعد العصر حتى تغيب الشمس رواه البخاري ومسلم وهذا عام وكان يصلي بعد
العصر فسألوه عن الموجب فبينه كما روي عن كريب ان ابن عباس والمسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن الازهر
ارسلوه الى عائشة فقالوا اقرأ عليها السلام وسلها عن الركعتين بعد العصر قال فدخلت على عائشة فبلغتها

فبلغتها ما ارسلوه فقالت سل ام سلمة فخرجت اليهم فردوني الى ام سلمة فقالت ام سلمة سمعت النبي
صلى الله عليه وسلم ينهى عنهما ثم رايته يصليهما ثم دخل فارسلت اليه الجارية فقلت قولي له تقول
ام سلمة يا رسول الله سمعتك تنهى عن هاتين واراك تصليهما قال يا ابنة ابي امية سالت
عن الركعتين بعد العصر وانه اتاني ناس من عبد القيس فشغلوني عن الركعتين اللتين بعد الظهر فهما هاتان
رواه البخاري ومسلم اقول فيه نظر لانه ان اريد ان الصحابة رضي الله عنهم فهموه من الصيغة فلا نسلم
ذلك فان قلت فلم فهموه قلت يكفي بعموم الشريعة دليلا على الفهم فان الشريعة اذ هي عامة
فهموا الدخول ولقائل ان يقول ان السؤال يجوز ان يكون لعلمهم بتخصيصه صلى الله عليه وعلى آله
وسلم بعموم الشريعة وان اريد غير ذلك فهو غير نافع ويمكن ان يقال ان الظاهر الفهم من الصيغة اذا
كانت صالحة واقول ايضا ان هذا الدليل منقوض بالمسألة الآتية القائلة ان المعدوم غير داخل في
الخطاب فان الصحابة رضي الله تعالى عنهم فهموا دخول من وجد ولذلك اثبتوا شمول الحكم من خلق بعد الوحي
فتدبر والجواب عنه ان مقصود المستدل على ما اشرنا اليه ان الفهم من الصيغة الصالحة دليل على الشمول
ولا شبهة في ان الصيغة ليست صالحة للشمول للمعدوم فاندفع النقض قالوا اولا رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم آمر ولا شيء من الآمر بمأمور فلا يكون مأمورا وعلى تقدير الدخول لزم ان يكون مأمورا
لان كل من دخل تحت الخطاب فشانه ذلك ضعيف وايضا هو صلى الله عليه وعلى آله وسلم مبلغ للاحكام
فلا يكون مبلغا اليه ولو كان داخلا كان مبلغا اليه ضعيف والجواب اولا انه يجوز ان يكون آمرا ومأمورا
ومبلغا ومبلغا اليه من جهتين كالطبيب اذا عالج النفس فانه معالج ومعالج اما الاول فمن جهة الطبيبية
واما الثاني فمن المريضية ولقائل ان يقول في المثال لا نم المنافاة بينهما فلا احتياج الى ابداء حيثية التغاير
وفيه انهما متضايفان وهما متقابلان ضرورة ان المعلولية والعلية لا يجتمعان في ذات واحدة وههنا
مباحث لطيفة لا يفي بيان يسيرة في العقليات ان لا يصلح ان يكون صلى الله عليه وعلى آله وسلم

امرا وماموراً ومبلغاً ومبلغاً اليه اما الاول فوجه قوله الامر اعلى مرتبة من المامور فلو كان صلى الله عليه وعلى آله وسلم
آمرا وماموراً لكان اعلى من نفسه وهو باطل ضرورة ان العلو لا يتصور الا بين شيئين واما الثاني فوجه قوله
والمبلغ يعلم الخطاب قبل علم المبلغ اليه فلو كان صلى الله عليه وعلى آله وسلم مبلغاً ومبلغاً اليه
لزم ان يكون عالماً بالخطاب قبل علم نفسه قلنا لو سلم ان الآمر اعلى فان المذهب عندنا ان الآمر
يجب ان يكون مستعلياً واما العلو فليس من ضروريات الآمرية وهذا المنع غير نافع فانه صح لقائل ان
الآمر لا بد من ان يكون عالياً او مستعلياً والعلو والاستعلاء كلاهما لا بد ان يكون بين شخصين
ولذا لم يصرح به اذ يتوق ان المقصود بيان الضعف فيما قيل فحيثية الآمرية والمبلغية اعلى او قدم
يعني لو سلم ان الآمر اعلى فنقول انه يجوز ان يكون اعلى من نفسه فهو باعتبار الآمرية اعلى من نفسه من حيث
انه مامور وكذا ايضا هو من حيث انه مبلغ يعلم الخطاب قبل كونه عالماً بالخطاب من حيث كونه
مبلغاً اليه وقال المعتصم بحبل المتين ظاهر ان شخصاً واحداً لا يامر نفسه على سبيل الاستعلاء فان المقصود
طلب الامتثال والشخص نفسه لا يطلب الامتثال من نفسه لنفسه وهذه مقدمة واضحة وايضاً ان المبلغ لا يبلغ
الا الى الغير وظاهر انه اذا علم الخطاب فلا يحتاج الى تبليغه الى نفسه ليعلم الخطاب بل تعلمه
الخطاب هو وصول الخطاب اليه فالتزام كون رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم آمر النفسه ومامورا
لنفسه ايضا ومبلغا الى نفسه مما لا يخفى بعده وكان عين ذلك الدليل في شرح المختصر تاتينا بان الآمر هو الله
تعالى والمبلغ جبرئيل والرسول حاكٍ يعني انه انما يلزم المحذور لو لزم اجتماع الآمرية والمامورية فيه
صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو ممنوع اقول يرده قوله تعالى واولو الامر منكم فانه اعلى منا واذا كان
من هو افضل من اولي الامر كان الاعلى اولى بان يكون من اولي الامر فرسول الله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم اذ هو اعلى فهو من اولي الامر البتة فيكون آمرا ويرده ايضا قوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب الآية
فان الخطاب للنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهذه الآية تدل على انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم مبلغ فان

قال المعتصم بحكم النبي ان الصحيح ان نقول واولي الامر منهم بالنصب فان الكريمة اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم واما ادخل الامر ففيه نظر ثم انه لا يبعد ان نقول ان حاصل الجواب ان
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ليس آمرا لكن لما يبلغ ولا يلزم اتحاد المأمورية والآمرية
ولا هو مبلغ الى الغير بل الآمر الحقيقي هو الله تعالى فان الحكم الا لله لا غير وانما الحكم غير ابلاغ حكم الله تعالى حكم
الى عباده وعلى طريق النيابة وجبرئيل صلى الله تعالى عليه وعلى نبينا وآله اجمعين مبلغ الى الرسول
صلى الله عليه وعلى آله وسلم فهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم داخل فيه فهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم
ليس مبلغا الى الغير ولا هو آمر لغيره وانما هو حاك لخطاب الله تعالى ثم اذ هو صلى الله عليه وعلى آله
وسلم مأمور بالتبليغ والامر لغيره بلغوا له فالمأمور فاندفع الاعتراض الاول فان قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا اذا قرأه الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم له حيثيتان الاولى انه قرأ كلام الله تعالى
وهو بهذا الاعتبار حاك صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما في حال الصلوة والثانية ان يقصد به الامر
لانه مأمور وبهذا الاعتبار آمر فهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم من اولي الامر وداخل في الخطاب ولا محذور
واندفع الثاني ايضا فانه مبلغ الى الغير ايضا فلا شبهة في انه لا معنى لقوله تعالى اوحي الي ان ابلغك بلغ
الى نفسك وغيرك وهو ظاهر ولئن منع فلا شبهة في انه يحتمل ان يكون المراد بلغ الى امتك في
الحكم كان ما لنا فلنا ان نقول ذلك فهو من حيث انه داخل في الخطاب العام حاك فقط
وانما هو الآمرية والمبلغية باعتبار كونه صلى الله عليه وعلى آله وسلم امر الغير بموجب ذلك الخطاب
بعين ذلك الخطاب او بغير ذلك وباعتبار الابلاغ الى الخلق فافهم فان قلت صح تحقيق مع الجواب
الثالث الذي اشار اليه بقوله وثالثا اي نجاب ثالثا بانه عليه السلام بالقياس الى الغير ليس آمرا
بل مبلغا قلت لا مضايقة فان ذلك الجواب من مجيب وهو شارح المختصر ومن شايعه وهذا من
آخر ولكن هذا لم يتفطن بتحقيق كلام الاول او تفطن ولم يقصد الاجابة بوجه آخر والايراد على قوله

اقول يرد عليه بلغ ما انزل فان الخطاب العام منه فانا سلمنا انهما مما انزل لكن التبليغ انما هو ببعض
الخطاب الى الغير وهو صلى الله عليه وسلم وعلى آله الصادق داخل والفائدة في اسماعه للتمثيل والمطابقة
فيه فتدبر وقالوا ايضا انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم مخصوص بالاحكام كوجوب ركعتي الفجر الفرض قبل ذكره
الآمدي ولا يوجد في كتب الفروع وقيل لم يذهب الجمهور الى وجوبهما على المكلف وقال الحسن بوجوبهما
كما في شرح النووي لصحيح مسلم ولعل الآمدي جعل مذهبه على انهما من خصائصه صلى الله عليه وعلى آله وسلم
ووجوب صلوة الضحى ووقتها من ارتفاع الشمس ووقت الاستحباب بعد مضي ربع النهار وهي اربع ركعات
الى اثنتي عشرة ركعة واليه ذهب غير واحد من اعيان المتأخرين كالنووي وفي الاخير خلاف فان
الاحاديث الصحاح دلت على تركها منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم كثيرا اسئلت ام المؤمنين عائشة
اكان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يصلي الضحى قالت لا الا عند القدوم من سفر رواه ابي
جرير وعن ابي سعيد الخدري كان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يصلي الضحى حتى نقول لا يدعها
ويدعها حتى نقول لا يصليها وزاد الشيخ عبد الحق الدهلوي في شرح هذا الحديث كما كان عادته
الشريفة في النوافل رواه الحاكم والترمذي وابن جرير وقال الترمذي حسن غريب والتفصيل الاتم في شرح
سفر السعادة والاضحى ثم الاصح عند نهيا فانها واجبة على الكل عندنا فلا وجه للاختصاص وحرمة
اخذ الصدقة وذلك لتحريم على بني هاشم والاغنياء كلهم والجواب ان ذلك لما كان لقرابته عليه من حيث الصدقة
اوثق ان المراد ان الاحترام عليه وعلى اهل قرابته وفي الاخير شناعة في هذا المقام واما النقض بالآية فيتلو
فلا شبهة في فساده فان المراد ان المصرف هو العتق ومع مشاركته صلى الله عليه وعلى آله وسلم غيره حرم عليه ولو
غيرهم وخائنة الاعين فيرتب بالايماء الى مباح كالقتل على خلاف ما ظهر واباحة النكاح بغير شهود وفي غير
مهر ومن غير ولي واباحة الزيادة على اربع من النساء والنكاح بلفظ الهبة وسبب ايراد كلمة بل انه قد اشتهر ان
الاباحة الى التسع ولم يكن عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى

حتى احل لهم الناس حسنه الترمذي وصححه الحاكم على شرط الشيخين الى غير ذلك كالتهجد وقد اختلف فيه والاشبه
الوجوب وتفصيله في شرح سفر السعادة واذا كان صلى الله عليه وعلى اله وسلم مخصوصا باحكام جمة فدل
على عدم المشاركة في العموم والا كان حاله صلى الله عليه وعلى اله وسلم كحالنا فان الخطابات الدالة
على استحباب الركعتي الفجر ومثل الضحى عامة فينبغي ان يدخل فيها ولم يدخل والجواب عنه ان الخروج عن البعض
لدليل لا يوجب الخروج مطلقا كالمريض والاظهر كالمريض والمسافر والحائض وحاصله لانم ان اختصاصه
باحكام يدل على الخروج عن العمومات فانه يجوز ان يكون الخروج عن تلك الاحكام بدليل فبلا دليل في
الاخر فيدخل كالمريض فانه خارج عن بعض الاحكام لدليل ولا يستلزم ذلك الخروج عن الاحكام
الاخر العامة بل هو داخل فيه فلم نخرج انه صلى الله عليه وعلى اله وسلم داخل في كل خطاب
عام سواء كان مع دليل لم يخرج اولا حتى يكون الاختصاص فيا ثرا مسئلة خطاب التنجيزي
احترز به عن الخطاب التعليقي فانه عام للموجودين والمعدومين الشفاهي احترز به عن
الخطاب الغير الشفاهي والاظهر ان يكتفي بالشفاهي او بالتنجيزي نحو يا ايها الذين امنوا لا يعم المعدومين
زمن الوحي وقيل ان الموجودين الغير الحاضرين وقت الخطاب لا يعمهم لكون الغائب خلافا للحنابلة وابي
الحسين لنا اولا ان المعدوم لا ينادي ولا يطلب منه الفعل والخطاب مشافهة تقتضي ان يكون
المخاطب مطلوب الفعل منه فلو كان المعدوم داخلا كان مطلوب الفعل منه هف ويرد عليه انه
يلزم ان لا يكون الموجودون الذين لم يحضروا حين توجه الخطاب فان الغائب لا ينادي ولا
يطلب منه الفعل ضرورة في الخطابات شفاهية فان قلت من الخطاب الشفاهي امثال قوله من
شهد منكم الشهر فليصمه وهذا شامل للغائبين البتة قلت لو كان هو محل الخلاف فالحق ان المعدوم بحكم
وثانيا فان الايجاب يخبر على الموجودين وان لم يكونوا حاضرين معقول بخلاف المعدومين
فالوجه ان يقال ان امثال يا ايها الذين امنوا لا ينادي بها غير الحاضرين والسر ان حقيقة النداء

هو القصد الى شخص ليتوجه الى القاصد ويعمل بما يوحى اليه وهذا لا يتصور الا فيما يكون المنادى حيا وقت النداء بحيث
يسمع الكلام ويتوجه ونحو الحاضر والمعدوم لا يصلح لذلك قيل في شرح شرح المختصر ذلك اي
دعوى ان المعدوم لا ينادى ولا يطلب منه الفعل حق في المعدومين فقط واما المركب من الموجودين
والمعدومين مجاز فيه تغليبا حاصله ان المخاطب ان كان معدوما فظاهر انه لا يتوجه اليه الخطاب
وما نحن فيه ليس كذلك فان الخطاب متوجه الى الموجودين في زمن الوحي والموجودين بعده والمخاطب اذا
كان مختلفا من الموجود والمعدوم فيجوز توجه النداء اليه وهذا على تقدير التغليب بان يكون اطلاق لفظ الكون من
او الناس عليهم على طريق التغليب ومثله شائع يعرفه علماء البيان اقول المركب من الموجود والمعدوم
معدوم وقد عرفت ان المعدوم لا يجوز النداء له فلا يجوز النداء والطلب منه حقيقة من المركب فلا يكون المعدوم
داخلا بوجه والكلام في اي في النداء والطلب منه حقيقة لا المجاز فان قلت ان المنادى والمطلوب منه
الفعل فيما يكون المخاطب مختلطا لا يكون المخاطب مركبا من الموجود والمعدوم بل المخاطب كل من الوقتين
غاية الامر ان الموجود منادى بلفظه والمعدوم على طريق التغليب فلا يلزم النداء والطلب من المعدوم
الذي هو المركب والسر فيه انه اذا نودي للجماعة المتعينين بقولك يا ايها الجماعة افعلوا كذا لا
يكون المنادى الجماعة من حيث انه جماعة قلت مقصود المصنف ان التغليب لا يخرج المعدوم
عن المعدومية فالنداء حقيقة متوجه الى المعدوم غاية الامر انه متوجه الى الموجود ايضا والنداء والطلب
منه الى المعدوم غير معقول وهذا حق فان قلت يلزم حينئذ جواز التركيب فانه يكفي ان يتوجه
ان المخاطب من المعدومين الفالح قلت كلا لان مقصوده انه غاية الكلام ان المخاطب مركب اي
بعضه موجود وبعضه معدوم ومثله لا ينادى حقيقة فان قلت ح يتحد بالعلاوة المتقدمة اشار اليها
بقوله على ان التغليب في التعبير بلفظ الموجود لا في التكليف فان كل واحد من المعدومين مكلف حقيقة
فليتامل قلت لا نم ذلك فان حاصل العلاوة ابداء الاختلال في المستند وهو حديث التغليب والتوجيه

وتوجيهه ان التغليب هو التعبير عن شيئين بلفظ يخص احدهما بادعاء دخول الثاني في الاول في مدلول الثاني او الاستعارة
في ذلك وغايته تصحيح اطلاق لفظ المؤمنين والناس على المعدوم فان المؤمن اسم فاعل لا يطلق
على المستقبل والمعدوم ولا دخل له في تصحيح توجه التكليف الى المعدوم وحاصل الجواب الاول
ان الكلام سواء كان تغليبا او لا لا يخفى عن لزوم كون المبادي معدوما فيهما لكون لا قياس
فان قلت لا يجري فان النزاع في امثال يا ايها الذين آمنوا ولا نسلم ان المعدوم خارج عنها فانه
يجوز دخوله على سبيل التغليب غاية الامر انه يلزم ان يكون الخطاب الى البعض غير حقيقي ويلزم منه ما
الدليل على بطلانه فانه يجوز ان يكون الخطابات الالهية كلها كذلك قلت لا شبهة في انه نحو من
المجاز ولا ضرورة ملجئة اليه فلا يصار اليه فالحق ان يحمل اللفظ على مقتضاه وهو ان يكون المخاطب موجودا
وقت الخطاب وثانيا انا لم نعم الخطاب الذي نحن فيه الصبي والمجنون فالمعدوم اجدر بعدم العموم له وحاصله
ان الخطاب لم يتوجه الى الموقفين لان النداء لا يتوجه اليهما كما عرفت ان حقيقة النداء توجيه الكلام لقصد
الاقبال وهو من لا يصلح له لا يصح ان يكون منادى والصبي والمجنون اذ هما من شأنهما ان لا يقصد بهما
الاقبال لا يتوجه اليه الخطاب وهذا المعنى موجود في المعدوم على اتم وجه فهو اجدر بان لا يكون مخاطبا وذلك
ما اوردناه قبل في شرح المختصر عدم توجه التكليف بناء على دليل الامتناع في عموم الخطاب وتناوله لفظا
وحاصله انا لا نسلم ان الصبي والمجنون غير داخلين في الخطاب لذلك المعنى بل انهما ما لا ان لا دخل وانما
خرجا بدليل آخر مخصص للعمومات كخروج العبيد عن الخطابات العامة كما مر وان اريد عدم دخولهما بحسب
النحو وان اريد انهما خارجان ولو بدليل فالمعدوم اجدر فيه على ان الخروج بدليل الامتناع والدخول بمقتضى اللفظ
والتكليف ولا نسلم ان ذلك الدليل متحقق في المعدوم ولئن سلم فهو خارج عن محل الخلاف فان المقصود
ان المعدوم لا يدخل في التكليف التنجيزي لكونه غير صالح لتوجه الدليل وغايته ما لزم من قولك انه خارج
بدليل آخر وقد كنا قلنا انه خارج عن محل الخلاف اقول خطاب المجنون ونحوه مستحيل الارادة فلا يعمهم ارادة

من الطالب وقد مر في مبحث الاحكام ان العقل والفهم من شرائط التكليف بالكمل التفصيل فلا نعيده
ومطلق التناول سواء كان بحسب وضع اللفظ او كان بحسب الارادة او كليهما وكذا التناول بحسب
خصوص الصيغة محل النزاع وحاصله ان عدم التناول المجنون والصبي بحسب الارادة للعقل المجنون
والصبي المانعين من توجيه الخطاب الى الموصوف بهما والمنع عليه مكابرة فان قلت قد مر في المبادي
الاحكامية ان الاحكام من قبيل الاعلام الخندقي كانت منوطة بالتميز دون البلوغ ثم نسخت
فتعلقت بالبلوغ فقد صح ارادة الصبي في الخطاب وغاية الامر انه خرج فخرج من دليل خارجي
وايضا ان قطع النظر عن النقل فلا شبهة في ان الصبي العاقل مما يصح ان يراد فيه فقد قوي قول
شارح الشرح قلت لعل المراد بالصبي الصبي الغير المميز وليعلم ان تقرير هذا الدليل على هذا النحو انما يتم اذا
امتنع التكليف بالمحال من المكلف كما هو المذهب واما على مذهب من جوزه فلا يتم قالوا اولا لو لم يكن
المعدوم في زمن الوحي داخلا في العمومات التي نحن فيه لم يصح الاحتجاج من العلماء على ثبوت
الاحكام على من في اعصارهم والتالي باطل اما الملازمة فلانه اذ هو غير داخل فلا احتجاج به واما
بطلان التالي فوجهه قوله لم يزل العلماء يحتجون به على من في اعصارهم وذلك اجماع على العموم للمعدوم
والاوضح ان الاستدلال بالاجماع فان العلماء قاطبة يحتجون والاحتجاج موقوف على العموم فهم
قائلون به وهذا هو الاجماع قلنا ذلك الاحتجاج منهم لعلمهم بعموم الشريعة للكل فالاحتجاج به لان
الشريعة عامة بمعنى ان الحكم على واحد حكم على الجماعة والحكم الشفاهي حكم على واحد فهو على الجميع فصح الاستدلال
بالخاص على العموم كما في تنقيح المناط وهو لا يتوقف على العموم الخطاب الشفاهي وهذا جواب عن سؤال
قائل بان العموم لا يفهم الا من صيغة وهو لا يتصور الا اذا كان المعدوم داخلا فان الخطابات للمعدومات
خاصة لم تقع وتقرير الجواب انا لا نسلم ان العموم لا يفهم الا اذا كان المعدوم داخلا في الخطابات الشفاهية بل
فان قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وامثاله يدل على العموم للمعدوم ولا يتوقف

ولا نتوقف على الدخول في التنجيز وقالوا ثانيا لو لم يكن المعدومون داخلين لم يكونوا مخاطبين ولو لم
يكونوا مخاطبين لم يكن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم مخاطبا لهم ولو لم يكن مخاطبا لهم لم يكن
مرسلا اليهم اذ لا تبليغ الى المعدومين الا بهذه العمومات واللازم باطل بالضرورة قلنا قوله لا تبليغ الا
بهذه العمومات ممنوع بل التبليغ للبعض شفاها وللباقي بنصب الدليل على ان حكمهم حكمهم فان اعتذر الكلام الى
ذلك الدليل قلنا انه ليس خطابا بهم شفاها بل يجوز ان يكون خبرا ولو كان انشاء لم يكن الخطاب فيه شفاهيا
وقد مر قبيل النظم القرآني يحاذي الكلام النفسي وهو لا يعم المعدوم فالنظم القرآني كذلك قلنا المحاذاة ليس
بلازم ضرورة الفرق بين التعليق والتعلق نعم لو انك قد عرفت فيما سبق ان المعدومين مكلفون
بمعنى تعلق التكليف تعلقا تعليقيا ففي الكلام الازلي ان كل رجل في زمن حيوته مكلف بالصلوة والظهر
مثلا وفي الكلام مشافهة وتنجيز الا بعقل التعليق فافترقا فالمحاذاة من كل وجه غير لازم واذ لم يلزم جاز ان
يكون النظم القرآني لم يكن متعلقا بالمعدوم ويكون الكلام الازلي متعلقا وليعلم ان هذه الخطابات التنجيزية
وصلت الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من الله تعالى فالمخاطب بالكسر ان كان هو الله تعالى وهو الظاهر
فان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم حاك للخطاب وحينئذ كل مبلغ فان لم يشترط استعداد المخاطب
بالفتح الفهم للخطاب فدخول المعدوم ظاهر وبطل ما قدم ان غير الحاضرين لا يدخلون في الخطاب وان شرط
فكذلك لان الله تعالى المحيط بالزمان لا اصباح عنده ولا امساء بل كل حاضر عنده تعالى فليس المعدوم الآن
غائبا عن بصره تعالى فالمعدوم والموجود على السواء لا غيبوبة لاحد ومثل الزمان عنده تعالى مثل خيط متلون
بالوان فان من يحاذي الوانا واحدا لا يرى الا واحدا ومن حاذى الكل يراه كلها اذا كان الرائي
على طرف الخيط ومد البصر الى الآخر فلا مانع من دخول المعدوم وقد ظهر منه ان الخطاب الازلي تعلق لا
تعليقي والجواب عنه ان الله تعالى وان كان مخاطبا على سبيل الحقيقة لكن العبد لا يكون مكلفا الا بتبليغه
الا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم والصلوة الى الامة فيعتبر حاله في سائر الخطابات وهو ظاهر فافهم مسئلة المتكلم

داخل في عموم متعلق الخطاب عند الاكثر اي الخطاب الذي يصلح لان يكون شاملا للمتكلم ايضا فهو شامل له
عند الاكثر من الاصوليين مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فالمتكلم وهو الله تعالى داخل في هذا
الخطاب فهو معلوم له تعالى ودخوله غير مناف فان الشيء لا يتناول الله تعالى ولذلك قيل انه تعالى
غير مخصوص عن قوله والله على كل شيء قدير فانه في الاصل مصدر شاء يشاء والشيء المراد وهو تعالى مريد ان
يريده احد خلقا وقد روعي في هذا الاطلاق اصل الوضع ثم اطلق على الله تعالى ومثل اكرم من اكرمك
او لا تهنه فالمتكلم ان اكرمه يجب عليه ايضا اكرامه او الكف عن الاهانة وقيل لا يدخل المخاطب المتكلم
في ذلك العموم وحاصل الخلاف ان الخطاب العام للمتكلم الغير هل هو باق على عمومه او لم يبق لقرينة كون
المخاطب هو المتكلم فالاكثر على العموم وقيل على الخلاف لنا التناول لغة والعرف لم يعرف وحاصله
ان الخروج يعرف طارئا او قدم وانتفاء موقوض الاستغراق والاصل لم يعهد فلا دليل على الخروج مع
وجود المقتضي وهو التناول لغة وهذا مثل الدليل على دخول رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
في العمومات وقالوا ان كون المخاطب هو المتكلم قرينة دالة على الخروج في تبادر الخروج اجاب عنه
بقوله فدعوى التبادر بخروجه لا يسمع لان التبادر انما هو اذا عهد عرف فيه وهو لم يعهد فانه اذا قيل
اكرم من اكرمك لا يفهم منه خروج المتكلم نعم قد تخصص المتكلم بالعقل او غيره من السياق والسياق
او الحال وهذا جواب عن سؤال قائل بان المتكلم قد وجدناه خارجا عن الخطاب مثل ذلك على ان
المخاطب اذا كان هو المتكلم فهو خارج وتقرير الجواب واضح فان الخروج فيما وجد بدليل آخر ولكن
لا نسلم ومثل هذا الخروج مثل خروج سائر المخصوصات من العمومات بدليل لا لان كون المخاطب متكلما
مخرج نحو الله خالق كل شيء على انه شيء لا كالاشياء آخر كلمة على بنائه يعني ان بالعقل يمتنع على ان الله
تعالى ليس كالاشياء فانه منزه عن ان تطرأه الخلق بل هو واجب الوجود بخلاف الاشياء الآخر
فلا بد من الخروج ولا دخل فيه لكونه متكلما فافهم او نقول ان المخصوص دليل آخر وهو النصوص الدالة على

جملة مخصص

الدالة على ان الله تعالى لا يخلق بل هو الخلاق العليم مسئلة خطاب الشارع لواحد من الامة لا يعم غيره
لغة وعرفا لما تقدم من ان اللفظ غير متناول له بحسب الوضع والعرف لم يطرد ولانه لو كان متناولا
للغير لكان التنصيص على ذلك الواحد بالتاكيد ونحوه تخصيصا ولانه يلزم ان لا يكون لقوله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة معنى زائد وللخصم ان يقول على الاول بالمنع على ان العرف لم يطرد في
كلام الشارع وعلى الثاني لا يلزم انه تخصيص وعلى الثالث ايضا لا يلزم التاكيد فان شموله للكل ليس بظاهر فلعل
متوهما يتوهم ان الحكم مخصوص بذلك الواحد فازيل بذلك والجواب ان المنع الاول مكابرة وكذا الزام
التخصيص واما حديث التاكيد فقد قال العلامة الشيرازي في شرح المختصر بانه لا فرق بين قولك امرتك وامرت
جميع الامة على تقدير التناول ولا خفاء في انه اذا قيل حكمي على الواحد حكمي على الجماعة بعد القول امرت جميع الامة
لا يكون تاسيسا فكذا هنا واما الاخير فلانه ان لو على تقدير التناول ليس مشمول حكمي على الواحد الخ بل هو
حكمي على الجماعة فان اراد المستدل انه يلزم ح كونه تاكيدا فيمنع الملازمة ونقل عن الحنابلة خلافه
وهو بعيد فانه ظاهر انه لا شمول لغة ولم يطرد العرف فكيف يخفى عليهم مع انهم من مهرة الفن ولذا قال المص
رح ولعلهم يدعون عمومه بالقياس وبقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وامثاله
مما يدل على العموم الشرعية فالعموم عموم حكمي لا نقل لهما اف للضرب ونحوه او عموم رجم ماعز ونحوه غاية الامر
ان هذا العموم قد يفهم بنفس الخطاب وقد يفهم بانضمام مقدمات شرعية خارجية جلية او خفية و
يدل على الاستيلاء انهم بذلك الحديث تفهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم العموم بحكمه صلى الله عليه وعلى آله
وسلم على واحد من الامة كما اشار اليه المص رح بقوله ومن ههنا حكم الصحابة رضي الله تعالى عنهم على غير ماعز
بما حكم به صلى الله عليه وعلى آله وسلم عليه اي ماعز اي لاجل ان العموم ثابت بالقياس وبالحديث حكموا على
غير ماعز بما حكم صلى الله عليه وعلى آله وسلم عليه عن بريدة رضي الله تعالى عنه قال جاء ماعز بن مالك الى النبي صلى الله
عليه وسلم فقال يا رسول الله طهرني فقال ويحك ارجع فاستغفر الله وتب اليه قال فرجع غير بعيد ثم

جاء فقال يا رسول الله طهرني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك حتى اذا كانت الرابعة قال
له رسول الله صلى الله عليه وسلم فيم اطهرك قال من الزنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابه جنون فاخبر انه ليس بمجنون فقال اشرب خمرا فقام رجل فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر فقال
ازنيت قال نعم فامر به فرجم وفي الحديث طول رواه مسلم ولقائل ان يقول ان حكم الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين يجوز ان يكون بالعمومات الواقعة في باب الرجم نحو قوله صلى الله عليه وعلى اله
وسلم عن عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم خذوا عني خذوا
عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم رواه مسلم
ويدل عليه ما روي عن امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه قال ان الله بعث محمدا بالحق وانزل عليه
الكتاب فكان مما انزل الله تعالى عليه اية الرجم رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا بعده
والرجم في كتاب الله حق على من زنى اذا احصن من الرجال والنساء اذا قامت البينة
او كان الحبل او الاعتراف رواه البخاري ومسلم ولكن الثقات رحمهم الله تعالى حين نقلوا
ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم حكموا بما حكم صلى الله عليه وعلى اله وسلم على واحد
على غيره وذلك في وقائع منها واقعة الرجم لا لغرض لمجرد ابداء الاحتمال واما قول امير المؤمنين فلا
يدل على ان غيره لم يحكموا بالحكم على الواحد ثم انه يجوز ان يكون راجعا بالعمومات وبالخصوصيات
وفي الحديث ايضا اشارة اليه فافهم وبما علمت من توجيه كلام الحنابلة ظهر لك ان الاستدلالات
التي مرت لنا لا تشفي صدورهم وانه لا يرد على الاستدلال بهذا الحديث وتفهم الصحابة رضي الله عنهم
انه محمول على انه يعم بالقياس او بهذا الدليل لا ان خطاب الواحد خطاب للعام لغة وفيه النزاع وان
حكم الصحابة رضي الله تعالى عنهم لعلمهم بتساوي الامة في المعنى المعلل به في ذلك الحكم كالزنا للرجم وكذا
لا يرد على الاستدلال بانه لو كان خاصا لما كان لتخصيصه صلى الله عليه وعلى اله وسلم خزيمة بقبول الشهادة

IMPERIAL LIBRARY